فلسفة الدين والكلام الجديد

ادريس هاني

الإسلام والحداثة

إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

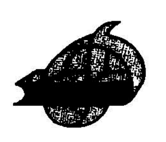
الاسلام والحداثة

إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م





دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الاسلام والحداثة

إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب

ادريس هاني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد





مقدمة

أردنا من خلال هذا الكتاب، إبراز أكثر الجوانب المهملة أو غير المنظور إليها، بمثابتها إحراجات للفكر الإسلامي، حيث بدا في راهننا أكثر اجترارا للإشكاليات نفسها التي سبق أن طارح حولها رواد النهضة والإصلاح وربما بمهارة أقل؛ ما انفكوا عن الأنماط المعرفية ذاتها. فظل مدار المشكلات يتردى ويتراجع بخطى حثيثة، إلى أن عاقر أسوأ الأطاريح، في حال من الردة المعرفية حادت به عن مداه الحضاري، لتزج به في سجون من الوعي الشقي، ومن الأوهام التي ما زادت الأجيال إلا خبالا وتطوحا في هذا الممشى الصعب، وفي متاهة أيديولوجية مفتوحة وضلال معرفي عريض. من هنا كان سعينا لاستدراك السؤال الحضاري على غير النمط المعتاد، في محاولة لاجتراح نمط معرفي أكثر استجابة للعصر وقضاياه. إن مدار الكتاب هو مشروع رؤية لتجديد الفكر الإسلامي، تتطلع إلى إنجاز قطيعته التاريخية، وتستنجد بإرادة لا رجعة فيها في التجديد الجذري للمفاهيم والأنماط. لم نشأ لحديثنا هذه المرة عن الحداثة أن يكون محض جدلي، ولا حجاجا يهدف الإقناع. فمثل هذا لا يطلب في هذا المورد، حيث كان لا بد من تغيير الطريقة، واستحداث ما من شأنه تمكين القارئ من المشاركة في بناء الفكر الممارس؛ الفكر القابل للتطبيق عبر نماذج تطبيقية، إخراجا للعقل العربي والمسلم من تطوح النظر الملابس لشقوته الناتجة عن ضمور النماذج التطبيقية. الفكر التطبيقي الممارس هو ما يحتاج إليه الفكر العربي والإسلامي المعاصر، في راهن تلابست فيه إراة التقدم بمظاهر التخلف. والمطلوب من أهل النظر أن يكفوا عن الصمت إزاء هذا التلابس في المفاهيم والأهداف، وليقولوا كلمة حق فيما يخامر راهن الأمة، وما يلابس فكرها الذي يتعرض اليوم إلى أكبر عملية تشويه وارتداد، يتصرف في مدارات هذا البؤس المفاهيمي والمشاريعي، حيث منتهاه تشويه فكر أمة وتوريطها في رهانات ظلامية. ليس كذلك ينبغي أن تنتقد الحداثة، ولا ينبغي أن نسكت عن تحريف مسار تقدم

أمة وفق استشكالات حقيقية، تجعلنا ننتقد الحداثة لمزيد من الحداثة، وليس نقد الحداثة لتبرير ثقافة الظلام وقتل الإ نسان ولغرض التهييج. فحداثة معقولة أفضل من ما قبل أو ما بعد ـ حداثة هوجاء. إن مدار استشكالاتنا هو المعقول وجودا وعدما. لذا كانت طريقتنا في هذا الكتاب أن نستعرض الرؤية ونردفها بتطبيقات عامة، تكون الغاية منها إبراز الجانب التطبيقي للمفاهيم والرؤى المطروحة. إن المطلوب منا اليوم أن نمد المتلقي بآليات قابلة للتطبيق، بها يختبر جدوى المطروح، ويتجاوزه في آن. فغاية هذا المطروح مشاركة المتلقي في استقراء الآراء ومده بالمنهج وتمكينه من أدوات التفكير. وذلك هو الشرط الحقيق بإخراجه من حال الحيرة إلى فضاء الأنس بطرائق التفكير وتقنيات التأويل.

ليس المهم أن نكتب على سجيتنا أو نرسل القول عفو الخاطر، بل المهم أن نعرف ماذا نقول وأين ومتى نقول.. لا نقول ما يطلبه الآخرون، سواء أكان الطالب نخبا أو مؤسسات أو شللا أو جمهورا استبد به نمط ثقافي معين أو سلطة أيا كان شأنها. حيث المطلوب أن نقول ما توحي به الضمائر أو ما يتطلبه الموقف التاريخي. قد يكون من اليسير أن نمارس النقد الواحدي الإتجاه، فنهجو بقدر ما نمدح.. نتعالى هنا ونركع هناك..لكن من العسير أن نمارس النقد من وجهيه؛ نقد الذات بقدر نقد الآخر. وقد يكون من السهل أيضا، أن نمارس النقد الأهوج العمائي الذي يهدم دون أن يبني، ويفكك دون أن يركب؛ نقدا للنقد ليس إلا، لا يتطلع إلى آفاق ولا يرسم حلولا ولا يساعد عليها؛ لكن من العسير أن يكون النقد بناءا.

لقد دخل الفكر العربي والإسلامي المعاصر دورة بؤس عارم، كان سببا في تكريس ثقافة الإحباط وخيبات الأمل وثقافة الموت والظلام... وثمة على كل حال شخوص ومؤسسات يهمها أن تظل دار لقمان على حالها. لكن ههنا يتعين على أصحاب الضمائر الحية والعقول الحرة أن يقولوا كلمتهم، ويحفروا في المنطوق ويتصيدوا المفهوم ويؤولوا النص ولا يقبلوا بالبوح الخادع المغشوش للنصوص وللشخوص.. للخطاب والسلط المعرفية والثقافية والإجتماعية والسياسية.

لقد شربنا من كأس هذا البؤس حتى الثمالة، وذقنا من مرارة هذه الأترجة الخادعة حتى مللنا.

إن نصيب الفكر الإسلامي المعاصر من هيمنة المتسلطين على حقله، العابثين برموزه، نصيب كبير. وإنهم لمسؤولون عن هذا التردي وعن غياب الفكر الحر وعن شبه انقراض المثقف المسؤول. فأي غاية للتجديد نتوخى بعد ذلك، وأي غاية للتبني الحضاري ستتحقق إذا عرفنا كل ذلك. من هنا كان الكتاب صرخة في مسار محفوف بصمت الضمائر وسبات العقول الحرة. هو رفض عملي لفرض خيبات الأمل على عقولنا ووجداننا. فمن هذا الرمق تخرج إرادة التحدي. وقد جاءت مقالات هذا الكتاب لتقلب الموازين وتعيد تأثيث العقل الإسلامي قدر الوسع ووفق تصور آخر للمفاهيم والأطر المعرفية وللمنظور والأذواق..إنها خميرة تأمل طويل احتوته أزمنة مديدة ووقائع شتى اعتملت في النفس وتصرفت في المقول وساهمت في مخزون المجرب.

إن كتابنا هو رسالة لكثير من الحركات الإسلامية : كي تنظر إلى نفسها وتراجع مواقفها وأطروحاتها وغاياتها ونواياها، من أجل غد أفضل. فجزء من الحركة الإسلامية اليوم، نعرفهم كما نعرف أنفسنا، ليسوا ملائكيين منزهين عن النقد، ولا هم أنبياء معصومين. فلهم نصيب من آفة الكراهية والإستئصال والتآمر والجمود...فلن يجدي تأجيل الأزمة والإلتفاف عليها وتبني خطط المفسدين وتكتيكاتهم في شيء. وليس ذلك بمانعهم من ساعة الإستحقاق الكبرى. هذا الكتاب لا يستثني هذه الحركات من مسؤولية ما نحن فيه وما نحن عليه اليوم من ضعف وخور. فبعضهم تورط في شطط الإرهاب ولا معناه..وبعضهم تورط في تمجيد الطغيان والتنكر للأحرار والمظلومين، كما حصل مع نظام بغداد المخلوع، يوم رأت فيه بعض هذه الحركات المضللة، مخلصا إسلاميا..وبعضهم استكان إلى مصالحه وذاق عسيلة المصالح الدنيا لما عاقر اللعبة السياسية في إيقاعها الأدنى.

نعم، لا يخفى أن أشكالا من المراجعات قد عرفت النور وقيل حولها الكثير، لكن ليس ذلك منتهى ما يطمح إليه مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، محور دعوة هذا الكتاب. فللمراجعة شروط علمية وموضوعية، لا تقتصر على نقد المتلقي ومواقفه، بقدر ما يتعين نقد الماتن وخطابه. وما حصل في تجربة المراجعة، في صفوف بعض الحركات الإسلامية في بعض البلاد العربية، هو تعديل في المواقف لا تجديد في الفكر والنظر. ومثل هذا لا يعد تجديدا جذريا، لأن القطيعة مع الآراء لا تحضر بالوضوح الكافي والمطمئن، مادامت المظان والمتون والشروح، لم يتطرق إليها النقد والمراجعة. إن ما نسعى إليه هو مزيد من التقدم على هذه الأرضية الملغومة، بجهد معرفي حقيقي، يملي آراءه ولا تملى عليه، برباطة جأش، وصمود من لا تأخذه في الله لومة لائم. إن واحدة من أهداف هذا العمل هي الدعوة إلى إصلاح حال النخب وطلائع التجديد والتنوير، لكي لا يلهيهم عنادهم وآفاتهم الشخصانية وداء الشللية المخدر للعقول، المفسد للنفوس ـ والغفلة التي تجعل أكثرهم يتخلوا عن زهدهم ـ عن إحقاق الحق في زمن بدا فيه العالم العربي والإسلامي، في حكم اليتيم، لما تخلت عنه نخبه وخذلته في منتصف الطريق، وحولت الثقافة والفكر إلى مجال للإستخدام لا مجال للخدمة. فكان الأمر أصدق المصاديق من أي وقت مضى، لقولة قالها حفيد النبي ـ ص ـ الإمام الصادق ـ ع ـ : " ويل للعرب من شر قد اقترب "!

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام.يتفرد القسمين الأول والثاني بمدخلين وتطبيقات عامة. يعنى مدخل القسم الأول بعرض رؤية جديدة للفكر الإسلامي، تحدد ما أسميناها التبني الحضاري والتجديد الجذري. ثم أردفناه بتطبيقات، في مواضيع شتى لكنها مورد بلوى الفكر الإسلامي المعاصر، وأجزاء من إشكاليات العلاقة بين هذا الفكر والحداثة. أما القسم الثاني فهو مخصص لبحث التأويل كآلية منهجية لمشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري. فكان المدخل تعريفا بالمنهج وإشكالياته، ثم أردفناه بتطبيقات من موضوعات شتى لكن الجامع بينها انضمامها لقائمة إشكاليات

الحداثة وأيضا لكونها محل بلوى في طريق التبني الحضاري والتجديد الجذري.أما القسم الثالث، فيشير إلى أن للتبني الحضاري والتجديد الجذري مقاصد أخلاقية تخرجه من أن يكون مجرد رياضة ذهنية تتجه نحو المتاهات المفتوحة. ولما قلنا في البدء كانت الأخلاق، عنينا العلة الغائية، التي بقدر ما تتنزل منزلة العلة المحركة للفعل فهي تتنزل منزلة الغاية المتوخاة في مستقبله المنظور. أما القسم الرابع، فهو يقدم رؤية في ما هو واقع اليوم وما ينبغي تداركه، وتحديدا ما يتصل بموضوع واقع ومستقبل الحركات الإسلامية وموضوعة الإسلام والعنف في ضوء ما حدث وما يحدث اليوم. لكننا سرعان ما انتقلنا إلى رصد المستقبل وتحرير مفهوم المستقبل وبيان اعورار هذه الصنعة والدعوة إلى تحريرها من يد البوليميك السياسوي والديماغوجية الشعبوية، انتهاءا بالحديث عن مستقبل الإنسان في قلب عولمة جارفة للجذور والأصول والمكتسبات، وما الذي يمكن أن يقدمه الإمكان الإسلامي لهذا الإمكان العولمي، ومستقبل هذا الفكر فيما بعد العولمة.

أرجو أن أكون قد وفيت، وما توفيقي إلا بالله.

ادريس هاني

٧/ ١٢/ ٢٠٠٤

الرباط ـ المغرب

القسم الأول

التبني الحضاري والتجديد الجذري

مدخل القسم الأول

نحو مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي المعاصر

ليس في وسع عاقل من هذه الأمة، أن ينكر وجود أزمة حقيقية يعاني منها الفكر الإسلامي اليوم. على أساس هذا الإحساس والشعور الواضح تنهض أكثر القناعات بضرورة تجديد هذا الفكر، حيث أمسى التجديد هو الخيار الوحيد الممكن للخروج من هذه الأزمة. على أن هناك من يعتقد أن الخروج من الأزمة لا يتم إلا بمزيد من الإصرار على الخطاب نفسه وكما هو . وقد أكد البعض بذلك على أن الإسلام اليوم يتحرك كأفكار أو نشاطات أو مشاريع كما هو لا كما يعاد إنتاجه من قبل جهات ونخب وطبقات سياسية واجتماعية وثقافية. التجديد هو خيار النخب الأكثر إدراكا لعمق الأزمة التي أصابت هذا الفكر. وحتى اللحظة، لن نتحدث عن طبيعة هذه المشكلة، إذا ما كانت هذه الأزمة هي سبب انحطاط المسلمين، كما حاول البعض تبسيط الإجابة على السؤال الأرسلاني الشهير، أو كان التخلف الفكري هو جزء من انحطاط أمة بكافة قطاعاتها. فإن مثل هذه الأسئلة هي مرتبة متأخرة عما ينبغي الانطلاق منه. نعم، هناك أزمة بهذا المعنى الذي يفيده سؤال "ما" الشارحة كما يقول الحكماء، أي ما يتعلق بوجود الأزمة أو توصيفها، وليس السؤال الذي يتقصد المضي في باقي أشواط الاستشكال المركب حول طبيعة الأزمة وجوهرها؛ هل هي بسيطة تقتضي حلولا بسيطة وتأملات خفيفة يسيرة ـ مثل من رأى من الممكن حل مشكلة الأمة بمجرد إحياء "الخلافة الإسلامية" ـ أم أنها مشكلة معقدة تستدعي حلولا مركبة ومراجعات جذرية. إن التسليم بوجود أزمة في الفكر الإسلامي كان قد استدعى على أكثر من قرن من الزمان، مشاريع فكر تصحيحي وتجديدي، إذا حصرنا نشأة هذه الخيارات من أولى التساؤلات التي أرهصت إليها المتون الأولى لمصلحي نهاية القرن التاسع عشر منذ رفاعة الطهطاوي في تخليص إبريزه أو خير الدين التونسي في

أقوم مسالكه، ومن تلاهما بعد ذلك، كي يصبح السؤال واضحا جليا يلخص وعي مرحلة بكاملها، سبق وأن عبر عنها شكيب أرسلان في نهاية المطاف بكتابه الشهيرالموسوم بـ"لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟!

لقد استدعى التسليم بوجود الأزمة، محاولات كثيرة لتشخيص الداء، وتقديم وصفات ومشاريع حلول لمشكلات العالم الإسلام فتنوعت هذه التشخيصات وعبرت عن وجهات نظر مختلفة، بحسب المرجعيات التي انطلقت منها القصود التي تغيتها. كما اختلفت الحلول وتنافرت بحسب زوايا النظر وآفاق الرؤى ونفاذ الجهد والتحليل. إذا رجعنا قليلا، وحاولنا التأريخ لهذا المنحى البياني التوتري لخطاب الإصلاح الإسلامي، سوف نجدنا أمام توترات ومنعطفات، ربما عبرت من ناحية، عن خطورة المخاض الذي تعيشه أمة لازالت تبحث عن طريق العودة إلى وجودها الطبيعي كأمة متحضرة قوية، لكنها من ناحية أخرى عبرت عن تطوح كبير وعن هجاس تغالبي، هو نفسه التعبير الأوضح عن أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لم يجد حتى الآن حامله الفاعل. لا أتحدث هنا عن الحامل الاجتماعي، بل عن الحامل الطليعي الذي يستطيع أن يسابق الوعي ويستشعره وينجز من الفكر ما هو خارج مؤثرات الأزمة ذاتها، بهذا المعنى، كان من المفترض أن يتحرر الفكر التجديدي الإسلامي قدر الوسع من آثار وإكراهات واقع الأزمة للتحرر من هذا الدور المنطقي، حتى لا يصبح الفكر التجديدي بمثابة وصفة مغشوشة لترسيخ جذور الانحطاط، أو إنعاشه وتزويده بعناصر القوة والمناعة. ولعل هذا تحديدا ما حدث، حيث أصبح عنوان التجديد والمراجعة يواجهان لعبة التمييع الكبرى.

إن الأمر يتطلب ثورة في الفكر وفي المنظور. لقد شهد التاريخ المعاصر على أن خطاب الإصلاح والتجديد، عكس تناقضات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي أكثر مما عكس تصورات وبدائل وخيارات، لأجل إنماء الوعي ومراكمة التشخيصات والحلول المناسبة. بعض المؤرخين، يتحدثون عن وجود نكسة طارئة

في الوعي الإصلاحي ومساراته التي تبلورت مع رواد الإصلاح في عصر النهضة، لكنها بدأت تتدحرج في المراحل المتأخرة من عمر محمد رشيد رضا. فجأة وبهذه البساطة، حاول البعض تبرير هذه النكسة وتعليق أسباب الأزمة على مشاجب الأشخاص خارج أسيقة تركب الأزمات. وكان أن علق بعضهم المشكل بصورة عجولة ونهائية على الخطاب القطبي؛ لا بوصفه انعكاسا لإخفاق تاريخ أو جيل بكامله أو صدى لتراجع وضع سياسي واجتماعي برمته، بل بوصفه فكرا له رواده وكهنته، في محاولة تبسيطية لشخصنة الأزمة. ويبدو لي أن المرحلة القطبية والخطاب القطبي يتطلبان تأملا إضافيا، ذلك لأن هذا الخطاب لم يكن هو المشكلة، بل هو جزء من مشكلة مركبة يتقاسمها فواعل الشأن الإصلاحي كافة. ومن هنا يتعين إعادة النظر في مناشئ الأزمة الجديدة، بلحاظ، أن توقفنا عند نصوص أو متون معينة وتوجيه النقد والسؤال إليهما لا يعني الشخص ذاته، بقدر ما يعبر عن نصوص هي بالأحرى تؤرخ لأزمة جيل بكامله.

الفكر الإسلامي المعاصر، ومأزق المثاقفة

من الصعوبة بمكان، إجراء الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر دون التوقف عند ذلك التراث الفكري والدعوي الذي تحدد به الوعي الإسلامي تجاه الآخر؛ الآخر بوصفه هنا نقيضا أزليا، وعالما متجوهرا على ذاته، تعينت المعاطاة معه على خلفية الرفض والممانعة في أعلى صورهما الممكنة. لا يهمنا هنا الإغراق في التبرير لهذا النمط الفكري والرفضوي، ما دمنا مضطرين إلى وضع اليد على هذا النزيف. فليست الغاية هي التبرير للأشخاص أو إظهار حسن النوايا. ذلك لأن النقد هنا لا يبتغي الإدانة، بقدر ما يهدف إلى تصحيح الفكر وتقويم النظر على أسس نقدية مسندة بآليات التحليل والمساءلة. وينتصب أمامنا نموذج لهذا الفكر النمطي، الذي كان له الدور الأبرز على صعيد جيل كامل من أبناء الحركات الإسلامية،

متغلبا على أذهانهم، إلى حد أصبح فكرهم ووجدانهم وفعالياتهم تتحدد على أساس الرفض التام والتجهيل الكامل للآخر الذي يستفزنا بحداثته.

وحيث، بدل أن ننشغل بسؤال الحداثة وآليات تحصيلها، انشغلنا بسؤال كيف نبرهن على جاهليتنا جملة وتفصيلا. أعني هنا تحديدا، تلك الأفكار التي ضمنها محمد قطب كل أعماله، وعلى أساسها قامت جدلية الأنا والآخر، بوصفها جدلية متوترة. وهي أعمال نموذجية تلخص رؤية جيل كامل إلى العالم والأشياء.

لقد شكلت كتابات محمد قطب إحدى أهم روافد الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الكتابات التي لخصت المضمون الفكري والإيديولوجي للمرحوم أخيه الشهيد سيد قطب، وباقي الأعمال التي أنتجها الفكر الاسلامي الآسيوي، بمساهمات كبرى قدمها كل من المودودي وأبوالحسن الندوي ووحيد خان وأمثالهم. ولا نكاد ننفي وجود موجه ذاتي أو موضوعي لهذا الاختيار. فالمجال الآسيوي نفسه كان قد أنتج أشكالا أخرى من الوعي بالآخر، دون أن يكون محل احتفال من قبل هؤلاء؛ أعني بالتحديد؛ محمد إقبال اللاهوري. لم يكن لدى هؤلاء ـ فضلا عن التحكم المعقدة ليوميات الانفصال الباكستاني عن الهند وما تطلبه الأمر حينئذ من تصعيد هجاس التكفير والتجهيل بحثا عن الهو ية الجديدة للدولة الجديدة، ومن هنا فكرة الحاكمية عند المودودي التي ستنتقل بكل شروطها الزمكانية إلى الخطاب القطبي ـ إطلاع حقيقي بالفكر الحديث وتياراته ومدارسه وفنونه. وإذا استثنينا محمد إقبال، فإن أغلب المشتغلين على مسألة التجديد لم تكن لهم دراية بتاريخ الفكر الحديث. وقد اتضح بعدئذ أن هذا الرهط من الكتاب تشكلت رؤيتهم النهائية عن الفكر الحديث والحضارة الغربية الحديثة من خلال كتابات هامشية أو دعائية أو احتجاجية، لا تسمح بتكوين صورة موضوعية جامعة ومانعة عن الغرب أو الفكر الحديث. وقد ركز هؤلاء على بعض الكتابات التغريبية الراديكالية والصريحة في دعوتها للإلحاق، مثل كتابات سلامة موسى أولطفي السيد، كي يصيغوا بذلك معادلة إيديولوجية

صعبة، مفادها: أن التحديث هو تغريب. فيصبح الغرب والفكر الغربي مدانا بشكل جذري. ومن هنا وجدوا دعما في بعض الكتابات التي ترجمت بشكل انتقائي وتلقفوها، مثل كتاب "انحطاط الغرب" لشبنجلر، أو كتاب "شمس العرب تطلع على الغرب" أو "الإنسان ذلك المجهو ل" لألكسيس كاريل...

بهذا الاختزال أصبحت المهمة تقتضي تعبئة وتجييشا ضد الفكر الحديث بوصفه غربيا. وأصبح الموقف الجذري يتنامى بشكل متعاظم على أن حدثت القطيعة التامة، وهنا تم التعبير عنها من خلال أشهر كتب محمد قطب: جاهلية القرن العشرين!

لقد بدا لهؤلاء الكتاب، أن لا جدوى من التعرف على الفكر الحديث، لأنه غربي. ولأن الاستيعاب هو في حد ذاته مقدمة للتغريب. بل، إنهم تعاطوا مع هذا الفكر بذهنية باترياركية، حيث يسمح فقط للعالم المحصن ـ ليس فكريا واستيعابيا، بل محصنا بقدر هائل من الممانعة النفسية والديماغوجية ـ أن يدرس هذا الفكر، ثم يكتشف شبهاته، ويقدمها للقارئ مردودا عليها. وحتى في هذا الإطار الضيق، هناك من اعتبر تتبع الشبهات مرفوضا، لأن من شأنه أن يفتن المتلقي، ويشغله بأسئلة تقع في دائرة الممنوع التفكير فيه أو ما من شأنه ذلك. وهكذا طغى الاختزال، وعم سخف القول وبؤس النظر. ولك أن تتأمل، أي صورة سيكون عليها الوعي بالآخر وبتاريخ الفكر الحديث، إذا ما أصبح مجرد الاطلاع عليه، مسألة واقعة في دائرة الحرج؟ لا بل، وفي أكثر الحالات تسامحا، هو مجال للتنقيب عن الشبهات وإبراز المقايسات؟ بتعبير آخر، هو مجال لإبراز المحلل والمحرم من هذا الفكر. إن الجهل بالفكر الحديث ظل أمرا مستحسنا لا يشكل نقيصة لطالب الفكر الإسلامي؛ بل لا نبالغ إذا ما قلنا بأن الفكر الإسلامي الحديث قام على أساس الحؤول دون الإطلاع المباشر على الفكر الحديث وهو في بدايته كان أشبه بمشروع لرد الشبهات التي يثيرها الفكر الغربي الحديث، بما يشبه علم الكلام في ثوبه القديم وبآلياته وتصوراته ومبانيه. إن الجهل بالفكر الحديث والتجهيل به والحكم عليه بالجاهلية، كان إحدى

مقاصد الفكر الإسلامي في أطواره الأولى، إذ أو جد حصانة خاطئة، جعلت فعل الاستيعاب بالأزمة وبالعلاقة مع الآخر المتقدم مدنيا يتأخر بعقود من الزمان وإلى أكثر من قرن. وهكذا، إذا كان شكيب أرسلان قد لخص فكر النهضة تجاه الآخر في السؤال: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم"، فإن محمد قطب كان قد لخص الفكر السلفي تجاه الآخر في عنوان"جاهلية القرن العشرين".

ولك بعدها أن تدرك المسافة الفاصلة بين فكر النهضة العربية والإسلامية خلال القرن التاسع عشر وبين الفكر السلفي الرفضوي خلال المنتصف الأخير من القرن العشرين.

لقد حكم على الفكر الحديث، بوصفه فكرا نمى وتطورغربيا، بالنهاية. فهو إذن فكر آيل إلى الزوال والانحطاط، وهذا ما دل عليه "انحطاط الغرب". لكن لم يكن أحدهم في تمام الوعي بتلك المفارقة التي تجلت في اهتمامهم الكبير بكتاب "شمس العرب تطلع على الغرب". لم يكن الوعي حاضر الاستيعاب حرج ما تمثله هذه المفارقة، عن غرب أنذر شبنغلر بانحطاطه، ولكنهم في الآن ذاته يفتخرون بأنهم ـ بدليل شمس العرب تطلع على الغرب. هم من أرهص لهذا التقدم، وأن الحضارة المعاصرة هي حضارة مغشوشة ومنقولة عن العرب والمسلمين؛أي الحضارة نفسها التي وصفها محمد قطب بجاهلية القرن العشرين.

جاهلية القرن العشرين

إذا عدنا إلى محمد قطب في"جاهلية القرن العشرين" وما سبقها أو رافقها من أعمال تدور مدار هذه الحقيقة التي شكلت مناط الخطاب القطبي ومنتهى ما بلغه عقل تمامي، متيم بالأحكام المعيارية والمولع بالنتائج، سوف نجد أن خدعة المتن القطبي ـ نسبة إلى محمد قطب ـ تبدأ، من أنه ينهض على قراءة تبدومبنية في ظاهرها على المعالجة التحليلية المقارنة. فهي توحي لقارئها بحسن الإطلاع وموضوعية النقد. على أن قراءها هم في العموم شباب تنعدم فيهم الخبرة أو وعاظ لم يخبروا الفكر

الحديث، ويهمهم أن يقال: إنه كله ينتمي إلى جاهلية القرن العشرين، ليريحوا عقولهم الكسولة وجهلهم المركب بمعرفته، من باب: "من جهل شيئا عاداه". ويا ما قد غدا هذا الفكر القطبي في نسخته الأخرى التي طور صيغتها الأيديولوجية، شقيق سيد قطب، من تلك النزعات والقناعات التي تقنع بالأحكام النهائية، لا يهمها أن تعرف ما مدى قيمة وأهمية ما هي بصدد دراسته أو الحكم عليه.

لم يقدم الكاتب المذكور، الفكر الحديث إلى قرائه الذين كان يتوقعهم من ذاك القبيل، تقديما علميا، أو فكرا معالجا بأدوات التحليل النقدي المتعارف عليها في فنون النقد الحديث، بقدر ما كان يقدم خطابا أيديولوجيا منهكا بالنتائج والأحكام المعيارية والاختزالية التي جعلته يختصر المسافات بصورة تعسفية، حيث قرأ الفكر الحديث وتاريخه على خلفية المؤامرة وبروتوكولات حكماء صهيون. وقد يفهم القارئ من خلال هذا الهجاس الرفضوي شديد الإنفعال للفكر الحديث، أن محمد قطب لم يكن فقط يبني فكره على نظرية المؤامرة من خلال معطيات قابلة على الأقل للتوثيق، بل ثمة نزوع أشبه ما يكون بالخرافي، جعل صانع الممانعة المغشوشة يقرأ الفكر الحديث والنهضة وفق المنظور المؤامراتي نفسه بأثر رجعي؛ أعني قبل أن يعثر البوليس القيصري على تلك الوثائق الصهيونية التي ستذاع بعد ذلك تحت عنوان: بروتوكولات حكماء صهيون. لقد أراد محمد قطب أن يقول: بأن تاريخا من التطور الفكري والمعرفي في الغرب، هو سلسلة من المؤامرات. والحجة هاهنا، بروتوكولات حكماء صهيون. أي أنها مؤامرة صهيونية محضة. إنه بذلك لا تأخذه لومة لا ئم في شطب قرون من تاريخ المعرفة المكلل بكل أشكال القلق المعرفي. مثل هذا الاختزال والمقاربة المؤامراتية يبدأ من فكرة اليهو د الثلاثة ـ كما سماهم محمد قطب، ويعني بهم ماركس وفرويد ودوركهايم ـ وانتهاءا بكتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" للدكتور طه عبد الرحمان؛ الذي بدا وكأنه بصدد إعادة إنتاج الأحكام المعيارية لهذا التيار، القائم على المقاربة المؤامراتية. لقد

قدم محمد قطب الفكر الفرويدي تقديما سيئا، لا بل تبسيطيا واختزاليا إلى درجة تؤكد على أن الكاتب الإسلامي لم يكن يهمه أن يدقق في ما يقوله أو يخبر به عن الغرب، فالغرب، هذا الجاهلي، مستباح. ولا جدوى من التقيد بشروط الموضوعية في فهمه واستيعابه. لتنقلب المقاربة المؤامراتية رأسا على عقب، وتجعل القارئ الإسلامي في وضع تنطبق عليه ذهنية بروتوكولات حكماء صهيون بمعنى: "ليس علينا في الأميين سبيل"! لقد قدم محمد قطب، فرويد كفيلسوف وكاهن للخطاب الجنسي. وقد قدمه من ناحية أخرى بوصفه الخطاب الذي يلخص الفكر الغربي والحداثة برمتها. علما بأن فرويد هو بشكل من الأشكال يمثل لحظة فارة في تاريخ الفكر الحديث؛ أي أن تقنياته المعرفية هي بالأحرى ما بعد حداثية بامتياز. لم يكن محمد قطب مدركا، بأن كبرى النقود على النظرية الفرويدية ـ انطلقت من داخل المجال الغربي. بهذا المعنى، فإن الغرب ليس فرويديا كلا، إلا بالقدر الذي يوجد فيه فرويديون ويونغيون وأدلريون... لم ينجح محمد قطب ـ وربما لم يكن في نيته أن يحاول ـ في القبض على حقيقة غرب متنوع بثقافته ومدارسه وتياراته ومليء بالمشاريع الممكنة. لقد خلص محمد قطب بناءا على قراءة مختزلة ومستعجلة وقدحية للنظرية الفرويدية إلى إعلان: أن الغرب جنس فقط!؟ ولعله من المفارقة، أن تكون مناظرة السيد جمال الدين الأفغاني بشأن النظرية الداروينية ـ التي تبناها رهط من مفكري النهضة العربية، أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وبعد ذلك سلامة موسى ـ في المستوى الذي جعل مناظريه أمثال رينان، يشهدون له بعمق النظر إلى حد وصفه بفيلسوف الشرق الكبير. غير أن القراءة القطبية الاختزالية المؤامراتية، كانت قد جعلت من نظرية التطور الداروينية، مؤامرة أيديولوجية على فكرة "الثبات" الإكليروسية التي مثلها آباء الكنيسة. وقد حاول محمد قطب، أن يجعل الداروينية هي النهاية المحتومة لعالم الثبات. ومع نهاية مفهوم الثبات، سوف تتزحزح كبرى العناصر التي يقوم عليها الاعتقاد، وفي مقدمتها فكرة "الله". بهذا المعنى، جاءت

الداروينية الطبيعية قبل الداروينية الاجتماعية مع "نتشه" للإعلان عن موت الإله. بهذا الإختزال كانت القراءة القطبية قد زيفت المشكل المعرفي وأخرجته من دائرة النقد المعرفي إلى أعلى مستويات الديماغوجية، وأسوأ أشكال الأيديولوجيا.

فحينما يعجز هذا الفكر التنميطي في إيجاد تفسير ما لعجز أو فشل ما، فإنه يلجأ إلى التبرير على أساس نظرية المؤامرة، حيث قدمت "بروتوكولات حكماء صهيون" أكبر خدمة لعقل كسول كثير الأعذار، لا يزال أسير الاعتقاد بأن ما ألم به من مشكلات وهزائم ومظاهر التخلف، ما هو إلا نتاج مؤامرة أزلية تحاك ضد المسلمين. في هذا الاطار يتعين فهم ذلك العنوان الملفت للنظر، والذي تردد في كتابات محمد قطب؛ اليهو د الثلاثة: ولا أدري كيف اختزل محمد قطب كل مؤامرات الفكر الغربي في هذا الثلاثي، وقد ضيق بذلك على غرب متنوع، لا يمكن بأي حال دمجه واختزاله في هذا الثلاثي. ولكن يبدو أن محمد قطب هدف إلى تحديد المؤسسين الأوائل، ليوحي بأن أصل العلم، هو مؤامرة. فهو لا يقدم هؤلاء الثلاثة بوصفهم أشخاصا أو علماء أو مفكرين، بل إنه يقدمهم بما يوهم القارئ لهذا المتن القطبي شديد الإيحاء والذي بلغ حد الهو س بنظرية المؤامرة، بأنه أمام ثلاثة أعضاء في محفل ماسوني. لم يقدم محمد قطب، الأشخاص الثلاثة أهل اختصاص، ولم يتوقف الأمر حتى عند هذا المستوى من الاتهام الشخصي الافتراضي، بل تحول معهم التحليل النفسي الفرويدي والاقتصادي السياسي الماركسي وعلم الاجتماع الدركهايمي إلى علوم يهودية ماسونية تآمرية. فطالب علم الاجتماع عليه أنه يحذر أنه أمام واحد من أقطاب التآمر الماسوني ـ دوركهايم ـ وعليه، أن يقرأه بقليل من الاهتمام. وإذا اقتضى الأمر علينا أن نجهل ونتجاهل كل شيء يقوله هذا الأخير. ولنقرأ علم الاجتماع الدوركهايمي ليس كاتجاه أو مدرسة أو مرحلة في تاريخ علم الاجتماع، بل علينا أن ندرسه كعلم مؤامرة. بل إذا اقتضى الحال، وإذا كان ولا بد من التعرف على هذه العلوم، فلا بد أن ينبري من دائرة الفقه أو علم الحديث أو من

الآداب أو الهندسة أو الطب، من يكشف عن الشبهات الثانوية في علم الاجتماع، ويقدمها لأهل التخصص من الإسلاميين المبتدئين أو ضعيفي الممانعة. ولا أدري كيف فات كاتبنا أن يدرك بأن هناك من الفلاسفة الجرمان، من فاق هؤلاء اليهود الثلاثة فيما رأى محمد قطب أنه فكر جارف للثبات؛ أين إذن، كانط وهيغل ونيتشه وفيخته وبرتراند راسل وسارتر...

يتعدى الموقف علم الاجتماع الدوركهايمي والتحليل النفسي الفرويدي والاقتصاد السياسي الماركسي، لتصبح كل العلوم الإنسانية مدانة. لا بل أحيانا تتحول العلوم البحتة إلى مؤامرة. فالعلم الغربي هو في نهاية المطاف علم مؤامرة.

لم يشر محمد قطب وأمثاله إلى الغرب تقدم وتطور بفضل هذه العلوم، وبأن نظرية المؤامرة أو بروتوكولات حكماء صهيون، ثبت لها أصل أولم يثبت، ومهما بدت شديدة الغرابة فلها نهاية ولها حدود، وإلا تحولت إلى فكرة خرافية وإلى هجاس يعطل إرادة الوعي وأي بادرة للفهم والاستيعاب، تلك الإرادة التي تقوم أساسا على حس الفضول والاقتحام والشجاعة والمغامرة. ومع ذلك تبقى أقوى أشكال النقد الموجهة ضد الغرب، هي نفسها التي تنطلق من المجال الغربي نفسه. حيث الغرب ينتج الأطروحة ونقيضها.

نشأ جيل كامل من الشباب المسلم على هذه "العقيدة" الجديدة القاضية بنبذ العلوم الإنسانية ورفضها، وفي أفضل الأحوال احتقارها. ولعل هذا ما يفسر العدد الهائل من الإسلاميين المتخرجين من كليات العلوم البحتة، كالطب والهندسة و... وليس ذلك احتفاءا بالعلوم البحتة، بل هروبا من العلوم الإنسانية بوصفها علوما كافرة أو مليئة بالشبهات، أو فقط للإستقواء بها واختزالها في ملحمة الاستدلال على وجود الله، حيث سادت يومها الترجمة العربية لذلك الكتاب الجماعي الموسوم بـ الله يتجلى في عصر العلم. وقد فاتهم أن إشكالية الدليل على وجود الله، هي إلى الميتافيزيقا أنسب، وحيث ان الدليل العلمي البحت لا قيمة له إلا بأن ينحل بالنتيجة إلى دليل

كوسمولوجي فلسفي. إن مشروعهم هو إثبات وجود الله عبر الإعجاز العلمي انطلاقا من الحنين إلى الطب ما قبل العلوم التجريبية ومن التمسك الخرافي بذلك الحطام المشكل من أنواع الأعشاب، حيث تتبوأ الحبة السوداء مكانا أشبه بخيمياء الصحة، وليس الاهتمام بالعلم الضروري لنهضة الأمة أو العلوم الإنسانية وبعث الوعي وإذكاء العقول. وقد أدرك هذا الجيل، كم خسر بفعل عدم اهتمامه بالعلوم الإنسانية، أو حتى بالعلوم البحتة، لما كان الدافع إلى التخصص فيها لا ينهض على وعي واستيعاب حقيقين بالمشكل الحضاري للأمة.

لقد كان لهذا النمط من التفكير، أثر على الفكر الإسلامي المعاصر. وسوف يستمر الأمر إلى الحدود التي كان من المتوقع أن تحدث قطيعة مع هذا التفكير النمطي الذي لا يقدم ما يكفي من التحليل العلمي للفكر الحديث. وهي اللحظة التي مثلها أحسن تمثيل الشهيد السيد محمد باقر الصدر. لقد مثل شكلا من أشكال القطيعة ـ وإن لم تنجز بعد ـ على الأقل من الناحية المنهجية مع هذا الفكر النمطي. جاءت محاولات الشهيد الصدر مفعمة بهذا الإحساس الذي لم يكن قد تمرس عليه منتجو الخطاب الإسلامي؛ أعني التقيد قدر الوسع بالشرط الموضوعي في النظر والتحليل. الموضوعية هنا واجب ومطالب ضروري في البحث العلمي. نعم، لقد جاءت أعمال الشهيد بنبرة عالية وإحساس كبير بتفوق خيار الفكر الإسلامي، كما دلت عليه عناوين أعماله، نظير فلسفتنا، واقتصادنا ـ وأعتقد لو قدر له أن يفي بوعده بكتابة "مجتمعنا" لكان سيقلب الطاولة على ذلك الفكر النمطي الذي اختزل النفسانيات الفرويدية، واجتماعيات دوركهايم واقتصاديات ماركس في كونها مؤامرة صهيونية ـ لقد ناقش السيد الصدر الاقتصاد السياسي من مرحلة الكلاسيك حتى ماركس. وقد خط بذلك نهجا للموضوعية، حيث عالج المتون وقارع الفكر بالفكر، وتوقف عند النصوص الأصلية لمؤلفيها وبذل جهده لاستيفاء المتاح له من مظانها، قابلا برأي هنا ورافضا ناقدا لرأي هناك. لم تحضر نظرية المؤامرة في التحليل

الصدري البتة. ولم يعد الغرب في أعماله يجسد نموذجا لجاهلية القرن العشرين؛ بل فضل الدخول في مطارحات واسعة، مقدما الفكر الإسلامي بوصفه إمكانية من شأنها المساهمة في حل مشكلة الاجتماع والفكر الإنسانيين. لم يعد الآخر؛ أي الغرب رائدا لجاهلية القرن العشرين، بل هو آخر يمكن الدخول معه في مسلسل من النقاش طلبا للإسهام بالفكر الإسلامي في حركة الوعي الحديث للأمة. وقد بدت المفارقة كبيرة هاهنا، حيث المتصدي للشأن الإصلاحي والتجديد من دائرة الاختصاص الفقهي والعلمي هو أكثر مرونة وانفتاحا من أولئك الذين تصدوا للتنظير الفكري الإسلامي من مواقع مختلفة، كالطب والهندسة والمحاماة... حيث جاءت مساهماتهم موسومة بالوعي الشقي والخشونة والانسداد. هذا مع أن الأمر لا يزال يغلب عليه النمط المعرفي ذاته، فثمة من يدعو إلى تكريس اجتهادات الشهيد السيد الصدر كما لوأنها نهاية المطاف في المعرفة. وبدل أن ينطلقوا منها إلى مزيد من التفكير والنظر، ويستلهموا نهجه في الموضوعية والاجتهاد، تراهم يستكفون بما قدمه هذا الأخير، وتلك آفة أخرى من آفات الفكر الإسلامي المعاصر.

أجل، لا أحاول هنا التأريخ للفكر الإسلامي المعاصر، وإن كان هذا التأريخ لم يكتب بعيد، بل أريد أن أتوقف عند أهم تلك الأفكار التي أنتجها عصر التنميط والتجهيل الذي تم باسم تأصيل الفكر الإسلامي، كي يصنع جيلا من رواد الأحكام المعيارية وصناع الأوهام، ما أفقد الفكر الإسلامي المعاصر مصداقيته، وربما بات يتهدد قيمته وجدواه. إن المحاولات التي جاءت بعد ذلك تترى، لم تكن هي الأخرى سوى تنويعا جديدا يحمل آثار الأزمة. وقد باتت أهم المفاهيم التلفيقية التي روج لها عدد هائل من هؤلاء التجديديين مجرد محاولة للالتفاف على الأسئلة الكبرى، ومظهر من مظاهر عجز الفكر الإسلامي المعاصر عن الدخول في دورة الاستشكال. إن الدعوة إلى إحياء مشاريع أفكار ليست بعيدة عنا، ولا تحمل من أهمية سوى أنها تفاعلت مع راهنها بإيجابية لافتة، ظلت واحدة من الدعوات

الخطيرة التي تلتف على سؤال التقدم. ليس مثالنا فقط على ذلك هو الدعوة إلى إحياء مشروع الشهيد السيد الصدر التي وجد فيها الكثيرون نهاية عصر التفكير، بل سأضرب مثالا عن ذلك من تلك الدعوات التي تسعى لإعادة إحياء فكر مالك بن نبي، بوصفه قدم كل الحلول للأمة وليس أنه قدم تفكيرا مميزا في راهنه. فتصبح **دعوة الإحياء من هذا القبيل، دعوة غير بريئة يختفي وراءها دعاة تجميد الفكر وشخصنته. وقد وجد بعض من دعاة التجديد الذين أساءوا لهذا المطلب التاريخي وبالغوا في تمييعه، حيث مقاصدهم ليست تجديدية إلا بالقدر الذي سعوا من خلاله إلى ترميم تلك المواقف الخاطئة، أجل، لقد وجد بعضهم في نصوص بعض المفكرين أمثال مالك بن نبي نهاية ما يتطلبه راهن الأمة. وقد أكد هذا النوع من الخطاب الاسترجاعي، على مدى اهتمامه بالتراكم المطلوب وما يقتضيه فعل التجديد من تنوع في الطروحات وتقدم في مستوى الاستشكال.**

الدعوة المغشوشة إلى إحياء فكر مالك بن نبي

ليس ما ألفه مالك بن نبي هو ما يمثل دعوة مغشوشة. فلقد كانت واحدة من ألمع الأطاريح وأكثرها عمقا في زمانها. إنما المقصود من المغشوشية هنا ذلك الطرح الخادع أحيانا في تظهير حماسات من هذا القبيل، تخفي أزمة عقل إسلامي وانسدادات فكر لم يتخذ قراره بعد بإعلان القطيعة مع فكر المعايرة والمفاضلة على أسس تناظرية بسيطة، وخالية من البعد النقدي والتحليلي في إيقاعه العلمي العميق. لاشك في أن مالك بن نبي يظل أحد أبرز الكتاب الذين أفرزتهم مرحلة الاستعمار الجزائري، واضطرابات مرحلة التحرر الوطني العربية والإسلامية. وقد كان مالك بن نبي منطقيا مع نفسه، أكثر من أولئك الذين حاولوا إعادة إنتاجه بصورة أكثر تمامية وأكثر تبسيطا، كي يجعلوا منه صاحب مشروع فكري يضاهي غيره من المشاريع التي طرحت بعد ذلك. بل ثمة اليوم من لا يزال يدور في الدائرة المفرغة نفسها معبرا عن هذا الوفاء المغشوش الذي بات أقرب إلى الخرافي، لفكر مالك بن نبي، ليؤكد

بذلك، على أن أمة لازالت تدعو إلى العودة إلى فكر مالك بن نبي، تشهد على انسداد آفاق البحث والنظر في الإمكان، وأيضا تعبر عن أنها لازالت عاجزة عن استيعاب فلسفة النقلة والقطيعة المعرفية. وهو على كل حال، إساءة للمرحوم مالك بن نبي، حيث لم يكن هو نفسه أكثر تقديسا لأفكاره من دعاة إعادة وإحياء تراثه وفكره اليوم، وذلك لسبب بسيط، كونه يعبر عن ثقافة عصره وعن مستوى الخطاب الحداثي الذي عاصره. وتبدو المفارقة مرة أخرى، هي سيدة الموقف، حيث الذين انخرطوا في اتهام الغرب وعززوا فكرة جاهليته، تراهم أكثر احتفالا بفكر مالك بن نبي، علما أنهم بذلك يؤكدون على أنهم يحتفلوا بأكثر أفكاره حيوية وعلمية، حيث هي في نهاية المطاف خلاصة ما ترجمه مالك بن نبي عن الفكر الحديث الذي كان يتعاطى معه بشكل أكثر تجردا من نظرائه. وتظل تأملاته في المسألة الثقافية ومفهوم التشييء وما إليها من أفكار، هي تمثل وتفاعل مع ما كان مطروحا يومها في المجال الذي كان يحتك به ويؤلف أعماله بلغته؛ أي المجال الغربي. قد رأى بعضهم أن لا مبرر لذلك الجيل من النقاد أمثال العروي أو أركون أو الجابري وغيرهم، بأن لا يحيلوا على مالك بن نبي ولا يهتموا بأفكاره، ماداموا ـ في نظر المدعي ـ لم يأتوا بما يتجاوزها. ويبدو أن مثل هذا الادعاء، غارق هو الآخر في التبسيط، بما أن هؤلاء النفر من النقاد الجدد، يمثلون مرحلة متقدمة في النقد وإحاطة أشمل لمدارسه. فما لم يفقهه ممثلوهذا الهجاس الحاكي عن عجز في استيعاب تاريخ الفكر الحديث، هو أن هؤلاء النقاد الجدد مهما كان الاختلاف مع مشاريعهم الأيديولوجية هم أكثر استيعابا واطلاعا على الفكر الغربي ومناهجه من مالك بن نبي ومن عاصره. وبذلك هم يدركون أن ما يعتبره مقلدو مالك بن نبي دعوة مشروعة، هي بالأحرى دعوة غير جادة وغير مجدية، لأن مالك بن نبي لم يأت بجديد بقدر ما كان متصلا بالتيار الثقافي لعصره أكثر ممن جاء بعده وتأثر بخيار الرفض والتجهيل المطلق للفكر الحديث وإنجازاته. ومن هنا، نفهم أن الغلو في هذا الاحتفال المغشوش وهذه الثرثرة

والضجيج باسم مالك بن نبي أو غيره، ومحاولة إيقاف زمان التفكير عند هذا الفكر أو ذاك، لا يصدر إلا عن فئة من الدعاة الجاهلين بالفكر الحديث ومدارسه، لا بل والجاهلين حتى بذلك الخيط الرفيع الذي يربط بين فكر مالك بن نبي وبين المفاهيم الرائجة في عصره. فحق أن نقول: إن الدعوة الحقيقية ـ غير المغشوشة ـ إلى فكر **مالك بن نبي، هي أن تتصالح مع عصرك، مثلما فعل المرحوم مالك بن نبي، وذلك هو أكبر درس يجب الإنصات له. فلعل هذه الدعوة ونظريتها، هي شاهد حي على استمرارية أزمة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، حيث بات صنعة سهلة ومستباحة، طالما هي لا تتطلب سوى قدرا من التكرار والإنشاء والترديد والتقليد في غياب الرقيب العلمي لتقييم ما هو حجم القيمة المضافة إلى ما كان قد أنتجه إصلاحيو المنتصف الأول للقرن العشرين، الموسوم بعصر النهضة العربية.**

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال الحداثة

إزاء سؤال الحداثة لم يبدل المشتغلون على الفكر الإسلامي المعاصر الذي شكل على مدار العقود الأخيرة من القرن المنصرم، أيديولوجيا الحركة الإسلامية؛ الجهد الحقيقي الذي كان متعينا بدله كي لا تصبح الدعوة إلى "الإسلام هو البديل الحضاري" مجرد شعار. وقد انخرط هؤلاء في النقد الحداثي دون أن يدركوا متى ينبغي القيام بذلك ومتى لا يجوزذلك. فالموقف التمامي المستشري من إنجازات الإنسان الحديث، أفقد هذا الفكر الوقوف عند الإنجازات الكبرى التي أنجزت عبر مسيرة من تقدم الإنسان الحديث، لا أقول على المستوى التقني فقط، بل الأهم من ذلك أيضا، الجانب المتصل بالعلوم الإنسانية.

إن الحداثة هي اللحظة الحاسمة في الانقلاب على فكر العصور الوسطى. وحينما نقول ذلك، وجب تحديد جغرافيا هذا الانقلاب. فأوروبا القرون الوسطى لم تكن تشارك عموم العالم من حولها، لاسيما العوالم المتحضرة، النظرة المتاحة يومها. لكنها لم تكن أيضا كما صورتها الكتابات التنميطية والاختزالية التوريطية كما

لوأنها عوالم متوحشة ـ لقد استبعدت الكثير من المحطات في التجربة الأوربية التي كان من المفترض أن نتأملها بصورة أعمق ونستوعبها علميا لا أن نتعاطى قراءتها عاطفيا وانفعاليا. وكاد البعض أن يصور أوربا قبل النهضة كمجال لآكلي لحوم البشر. نعم، لقد كانت أوربا غير متجانسة. إلا أن بعض المواقع منها شهدت مدنيات راقية بمقاييس زمانها. لا، بل إن بعضا من مدنيتها كان يفوق مدنيات عوالم الجنوب. ومثل هذا الكلام ليس مصدره مؤرخون غربيون، بل كلام مؤرخ عربي ومسلم كبير، مثل بن خلدون الذي تحدث عن هذه الأقاليم الشمالية مثل جزيرة أنجلترا، قبل بزوغ فجر النهضة الأوربية.

لقد بدا موقف بعض المشتغلين على قضايا الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مترددا إزاء الحداثة؛ هل يقبلونها بوصفها ثورة على الإكليروس وبوصفها امتدادا لآثار الرشدية اللاتينية، أم يرفضونها لأنها باختصار شديد، "جاهلية القرن العشرين".

إن مشكلة أصحاب الفكر الإسلامي المعاصر، كونهم تبنوا جميع ذرائع الكنيسة، حتى صارت وجهة نظرهم من الحداثة وثوراتها أكثر قربا من نظرة الكنيسة نفسها. إن محاولة قلب الطاولة على هذا النمط من التفكير، لا يعني أن لا وجود "للمؤامرة" أولا جدوى من نقد الحداثة؛ فلو كان هذا هو نهاية المعنى، فهو يعني أننا لم نخرج بعد من هذا النمط الفكري، وبأن المسألة ما هي في نهاية المطاف سوى انتقال من أسود إلى أبيض. والحال، أن للمؤامرة هامشا في الاعتبار كما للنقد الحداثي أيضا. أجل، لا أحد يقول بأن الحداثة ملائكية أو أنها جنة عدن. بل إن الفكر الإسلامي نفسه يؤكد على أن الدنيا لا يمكنها إلا أن تكون دار بلاء. ومهما تحقق فوقها من مظاهر الوفرة والخيرات، تظل هناك مشكلات وأزمات وأضرار محايثة، إنها وبتعبير ماكس فويبر، نزع الإبتهاج من العالم. قضية الحداثة اليوم ليست قضية متاحة للاختيار، إن شئت أخذت بها وإن شئت تركتها. بل هي مسألة أن تكون أولا تكون. بمعنى آخر، هي مفتاح دخولنا الكون الحديث والنجاة من الانقراض أو العزلة

والتوحش. إن الحداثة دائما كانت كذلك، فأوستية تناقضية، لكنها أيضا قوة للاجتماع. وقد أتاحت الحداثة من إمكانيات الاجتماع المدعومة من الثورات الاجتماعية ما أرسى أفضل المساطر والمعايير لاحترام حقوق الإنسان وتحقيق دولة القانون والحريات والحد الأدنى من الاستقرار السياسي. **إن التبني الإسلامي للحداثة في إطار مفهوم التكييفانية الخلاقة من شأنه إضفاء طابع مختلف عن الحداثة؛ حداثة متحررة قدر الوسع من تناقضاتها وانتهاكاتها الجانبية. حداثة تمثل التجسيد الأمثل لمطالب الإسلام نفسه في العدالة الاجتماعية والحرية والكرامة والتنظيم الاجتماعي و...**

ما البديل؟

إلى هنا نستطيع تبيان الأسباب التي تهجس باستمرار إلى ما نسميه بالتبني الحضاري والتجديد الجذري، البديل الوحيد عن أطروحة التجديد التوفيقي والتلفيقي التي سادت العقود الأخيرة ولازالت هي السمة الرئيسة للنمط المعرفي السائد حتى اليوم. وسوف أعمل على إبراز أهم معالم هذه الأطروحة كي تكون هي المعيار الذي يسهل على القارئ فهم خلفيات وأبعاد كل المقاربات التي يضمها هذا الكتاب وكل أعمالنا التي ستليه.

أولا، لنبدأ من السؤال أعلاه، فنقول: إلى متى سوف نظل متمسكين بصيغة هذا السؤال، دون أن ينطلق التجديد في صميم السؤال نفسه. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تسعى إلى إعادة النظر في أصل السؤال، وجعل التجديد يبدأ من السؤال وينتهي إلى مشاريع الحلول؛ ففي البدء كان السؤال؛ فهل أسئلتنا تظل خارجة موضوعيا عن ضرورات التجديد؟ إذا كان لابد من إجراء تغييرات في مسارات النظر إلى مشكلاتنا، فإنه لابد من تمثل القاعدة التالية: فلكي نستأنف النظر في حل مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء، فتح النقاش الحر حولها. ولا شك أن ما يبدو الآن، هو حصيلة آراء محددة وتمثل الفكر الوحيد والنمط المعرفي الوحيد. وحتى الآن وبعد

مرور عقود من الزمان، لا وجود البتة للنقاش الحر حول أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر. بل يمكننا الحديث هنا عن ضرب من التواهم ـ على وزن تفاعل، وهو أن نقبل أو هام بعضنا البعض: أي، أن تتسامح في قبول أو هامي لكي أتسامح في قبول أوهامك ـ إن القاعدة المذكورة تحيلنا على قاعدة أخرى، متفرعة عنها: **فلكي نصل إلى مستوى النقاش الحر حول مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء أن نكون في تمام الاستيعاب لحجم الأزمة. ولا غروأن هناك غيابا كارثيا لما يعكس درجة الاستيعاب الحقيقي لحجم الأزمة. وحال الأمة من السبات والاستسلام، وحال نخبها وطلائعها من انعدام الجدية والنزاهة، ما يجعلنا في الدرك الأسفل من وعينا بالأزمة، فما بالك باقتدارنا على اصطناع حلولها.**

ولا يحتاج الناظر إلى كثير شواهد للوقوف على مفارقات مشهد أمة تطرب لأزماتها، وتحسن الفرجة فيما يجري في أطرافها وأعماقها. حيث إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد تحمل الأمة مسؤولية هذا السبات بالقدر ذاته الذي تحمله نخبها. فالنخب لا تفسد أمة مسلحة باليقظة والفضيلة. والقابلية للانحطاط هي الطرف الآخر في جدلية التأخر الحضاري. ومن يطلع على وسائل الإعلام العربية يدرك إلى أي حد بتنا في درك الإحساس بحجم أزمتنا. حقا، إن العربي لهو ملك الطرب، حتى في أحلك الظروف. وهناك مثل إيراني صادق على حال العربي؛ حيث لو وجد عربيان فقط، فلا بد أن يطبل أحدهما ويرقص الثاني ـ هذا الإغراق في اللامعنى، وهذا السيل الجارف من التسويق الرديء لثقافتنا وهذا التظهير المفارق لأحوالنا وآمالنا، لهو أبرز دليل على أن حال الأمة لا يزال دون الحد المطلوب للاستيعاب. أما النخب، فحدث ولا حرج. فلقد بات طبيعيا أن تتحول قضايا الأمة وأقطارها إلى موضوع تجارة في مزاد علني وإلى بازار مشرع الأبواب. حتى أنك قد تجد الوصولية والازدواجية قد بلغت مبلغها، إلى حد القدرة الفائقة على إعلان الزواج الكنسي بين الأطروحة ونقيضها. ويالهول الموقف يوم ترى نمو هذه الظاهرة في قلب مواجعنا،

تساير هذا الموكب الجنائزي وتضحك على ذقون ضحايا هذه التراجيديا التي لم تستطع أن تحرك ضمير هذه النخب.

ولسائل أن يسأل ماذا نقصد بهذا الكلام؟

نعم، إن ما يبدو اليوم سبات الأمة وخيانة نخبها، لأمر يعيق تحقق القاعدة المذكورة، فكيف نكون في حجم المأساة، ونكبر بحجم المحنة؟

إن التراجيديا هي لحظة حاسمة في حياة الأمم. وحجم الضربات التي تقع عليها يوشك أن يوقظها. ولاشك أن ما يحصل اليوم، هو نوع من الضغط الذي يتعين على الأمة استغلاله لصالح مستقبلها. ففي ظل ما يجري اليوم، هناك أكثر من هامش للعمل. هناك فرصة للأمة لكي تعيد إصلاح نفسها ومراجعة أو ضاعها. فلا يهم أن يكون الضغط الخارجي سلبيا أو إيجابيا، مادام المطلوب هو أن تتحرك الأمة وتناو ر داخل هذا المناخ كي تمسك بخيوط الأزمة. إن الأمة استكانت لذلك المناخ السياسي القاتل الذي جعل كل شيء يتوقف برسم السياسات الأمنية. وقد أدرك الجميع، أن هذا الاختيار حتى وإن كان أحيانا ينطلق من تشخيص مبني على حسن النوايا، إلا أنه بات يشكل تحديا محدقا بالعالم العربي. فبعض الدول لم تسقطها إسرائيل، بقدر ما أسقطتها فظاعات سياساتها الداخلية المتعسفة والتي تحولت إلى مسوغات للتدخل الخارجي. وكان مثل هذا يقتضي إحداث إصلاحات فورية لتقوية الجبهة الداخلية وإدارة الصراع بأسلوب آخر مختلف. إذا استوعب الأمة حجم الأزمة، يمكنها إذ ذاك أن تكون في حجم مأساتها، وبالتالي أن تتحرك في مستوى فتح النقاش الحر حول قضاياها في جو من التعبير عن الاختلاف برباطة جأش وتسامح كبيرين. إذا أدركنا ذلك، عرفنا أن الحديث عن بدائل مستعجلة، هو جزء من مشكلات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. أي، **ذلك النمط الفكري الذي لا يزال يعمل على استعجال تصيد الحلول تحت نوعين من الأسئلة، يختزلان أزمة** انسداد وتوقف الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. السؤال التقليدي الأول: "لماذا

تأخرنا وتقدم غيرنا؟" والسؤال الثاني تبسيط ميكانيكي: "أين الخلل؟" وحتما، ندرك أن كل الحلول التي قامت على أساس السؤالين المذكورين، لم تقدم حلولا حقيقية حتى اليوم. في هذا الكتاب، لا نزعم أننا بصدد هذا البديل، بقدر ما نمهد لذلك بتفعيل الأسئلة الممكنة والأكثر جذرية للنمط المعرفي السائد. إننا لازلنا في طور تجذير المساءلة وزحزحة كبرى البداهات المغشوشة والمتسلطة على الفكر الإسلامي المعاصر، من أجل فتح هذه البنية النائمة المتكلسة على فضاء الأسئلة الممكنة. ولهذا السبب تحديدا، جاءت كل موضوعات هذا الكتاب، في صورة أسئلة لا في صورة حلول.

إذا كان كل كاتب يتوقع قارئه، فنحن نتوقع قارئا مختلفا، يقرأ النصوص قراءة نقدية تثير لديه السؤال تلو السؤال. إنني أتوقع قارئا يراكم السؤال، وينمو معه. قارئا لا يقرأ هذه النصوص إلا كشكل من أشكال التجريب وبوصفها مغامرة، وتعبيرا عن قلق معرفي مشروع وضروري لتقدم الفكر وديناميته. لأننا إذا لم نغير من النمط المعرفي الذي يجعل القارئ خارجا عن مسؤولية المقروء، أو حينما نجعل من الكاتب منتجا للحقيقة، فلن نفهم جوهر هذا الكتاب.

على هذا الأساس تنهض أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، فهي تسعى إلى تغيير صورة السؤال وكذا إحداث تعديل في نمطية التعاطي بين القارئ والمقروء.

وبينما لازال قسم من المحللين على تشبث بالسؤال الأرسلاني بوصفه سؤالا يحيل على السؤال الآخر المتفرغ عنه: أين الخلل، ومن ثمة محاولة البحث في أسباب الانحطاط واحدة واحدة وفق منظور سببي ميكانيكي، فإن ما نسعى إليه في ضوء هذه الأطروحة، هو إعادة صياغة السؤال كالتالي: نحن اليوم مختلفون، فكيف إذن نتقدم؟

قد يبدو للبعض، أن لا جديد هنا على السؤال الأرسلاني، فما قيمة السؤال الأخير؟ غير أن أدنى تأمل يجعلنا ندرك بأن المسافة بين السؤالين هي ذاتها المسافة التي تفصل بين نموذجين معرفيين؛ النموذج المعرفي الميكانيكي، والنموذج المعرفي الجدلي والديناميكي. إن المشكلة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، هي ككل المشكلات، ليست محصورة في الموقع الذي انطلق منه مسلسل الخلل. نعم، إن الخلل يتطرق إلى الجسد من إحدى مداخله. لكنه ما أن يدخل حتى يصبح مشكلة بنيوية مركبة. تبدأ المشكلة على وفق قانون علي، لكنها تنتهي بمركب بنيوي. وحينئذ، يصبح عبثا السؤال: أين الخلل أو ما هي أسباب الانحطاط. لأن حبل الرجوع إلى الأسباب انقطع، وأن المداخل والأسباب والعلل، ما هي إلا واجهات مرحلية ومنافذ نسقية لتسرب الخلل، بل إن المسألة هي أعقد من أن تكون عطبا في ثغر تسلل منه الخلل. فالسؤال المطروح والمتفرع عن سؤالنا الأول: لماذا يكون المدخل الكذائي هو أضعف مداخل الخلل؟

تعتقد أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، أن البنية المأزومة تفرز بنفسها مداخل ومخارج الأزمة. إن مداخل الأزمة هي بالأحرى، مداخل مرشحة من قبل البنية كاملة وليست مداخل عفوية أو مستقلة عن البنية. فالأزمات بنيوية وحلولها لا بد أن تكون بنيوية. وعليه فالحلول المنشودة هي الأخرى ثمرة لدينامية البنية وإمكان من إمكاناتها. فلسنا نحن من يملك تحديد مخارج الأزمة طالما لم نملك قبل ذلك تحديد مداخل الأزمة. إن تفعيل السؤال والدفع بالبنية لاكتساب ديناميتها وفتحها على الممكن، هو من يحدد للبنية مخارج الأزمة؛ وهذا ما نسميه باللحظة التاريخية للفعل الديناميكي للبنى. فاشتغالنا بناء على الأطروحة المذكورة، لا ينحصر في البحث عن الحلول المعينة أو تصنيف المخارج المتخيلة والمصممة سلفا؛ بل اشتغالنا على تفعيل الأسئلة والنقاش الحر وتهيئ البنية للانفتاح على فضاء الممكن، واكتساب البنية لديناميتها؛ إنها دعوة لتحريك البنية باتجاه لحظتها التاريخية. فالذين

تساءلوا بعد أرسلان بعقود من الزمان: "أين الخلل؟"، كانوا ينطلقون من الرؤية الستاتيكية الميكانيكية نفسها؛ أي افتراض بقاء الخلل منحصرا في مدخله، وبالعودة إلى هناك ومحاولة ترميمه يتوقف الخلل عن إصابة باقي الأجزاء. مثل هذه النظرة التسطيحية للأزمة وللظاهرة الإجتماعية ـ إذ الأزمة جدلية بنيوية لا تنحل إلا بحلول جدلية وبنيوية ـ التي تستبعد الطابع البنيوي والديناميكي لمشكلاتنا، ترى أن طرو الخلل من موقع ما من كياننا الحضاري، معناه، أن موقعا ما يشكل ثغرا فاسدا ويحتاج إلى إصلاح. إن المشكلة الحضارية، وإن بدأت من موقع معين، فهي في الحقيقة تنطلق من المركز. وقد تصمد أطرافها التي تستجدي قواها من آثار الاستقواء القديم، لكن الخلل يتصيد المواقع الأنسب، حتى لا نقول الأضعف، كي يتسلل منها، ويجد البنية في لحظة انحطاطها التاريخي، مستعدة لفرز أو ترشيح الثغر الأنسب والعامل الأكثر لياقة على تسرب الخلل. ولا يمكننا القول، بأن مدخل الخلل هو دائما المدخل الفاسد أو الضعيف، بل قد يكون المدخل الأكثر انسجاما مع مركز البنية. ما يجعله الجزء الأكثر دينامية في البنية. وكما أن للبنية لحظة انحطاط تاريخي تنفرز من خلاله مداخل الأزمة، فكذلك للبنية لحظة انطلاق تاريخي تنفرز من خلاله مخارج الأزمة. إن مشكلتنا بهذا المعنى؛ بنيوية بامتياز. ولا يمكن تصور أزمة إلا على هذا الأساس. وهنا تبدو المسافة بين السؤالين واضحة، إذ لم يعد من المفيد في شيء أن يتجه السؤال إلى أسباب تخلفنا أو أسباب تقدم الآخر، بما أننا حتى لوحاولنا تمثل طريقة الآخر في التقدم لما أفلحنا، إن استحضار أسباب تقدم الآخر بصورة ميكانيكية، تتطلب استحضار لحظة تاريخية بكل مقوماتها وعلائقها. والحال أن لكل عصر معطياته ومشاكله ودينامياته وحلوله الممكنة. ولعل إصرارنا على إعادة صياغة السؤال الأرسلاني، هو مدخل وعنوان للنمط المعرفي الذي نقيم عليه وعينا بالأشياء.

إذا كان المنظر الغربي نفسه بات عاجزا عن الإمساك بزمام الأسباب التامة للنهضة، اللهم إلا نزوعا أيديولوجيا، فكيف بنا نحن من يوجد على الهامش على

طول الخط. إننا في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري نعتقد أن كل محاولة من هذا القبيل، لن تكون محرزة تماما، حتى وإن كان أصحابها من صلب تلك النهضة نفسها. بل، إن الغرب لو أراد أن يقوم بالنهضة مرة أخرى على أساس هذا المنظور العلي التبسيطي، لأخفق في ذلك لا محالة. فهذا ماكس ويبر وهو من أبرز المؤرخين للرأسمالية والأسباب الموضوعية لقيامها في المجال الغربي، لم يفعل أكثر من توصيف وضع على أساس من الغموض والإعجاز. فالمسألة إذن هي في غاية التبسيط؛ كن بروتستانتيا وستكون رأسماليا. على أساس هذا الربط المورفولوجي والإحصائي، يصبح الأمر غاية في التبسيط حتى وإن عجز عن شرح أسباب هذه العلاقة الوظيفية. ذلك لأنه أخطأ الفعل العميق والمعقد واللاوعي للبنى، بحثا عن لحظات تخارجها التاريخي. ولذا، كان عبثا أن يعزوذلك إلى القيم التقشفية الكالفانية أو غيرها، حيث الفشل المنهجي في تبين الأسباب الدينامية جعله يرى في النتيجة مقدمة. ففي ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، ليست التحولات والإصلاحات الدينية التي شهدتها أوربا في بداية النهضة، سوى تعبير عن إحدى مراحل التخارج التاريخي للبنية في عنفوان مخاضها. لأن السؤال المطروح هو، إن كانت الثقافات تتقاسم المبادئ نفسها، وإن كانت الكيانات الحضارية الأخرى شهدت أشكالا من الأنماط الرأسمالوية Capitalistiques على حد تعبير رودانسون، فإن السؤال يظل مفتوحا؛ لماذا القيم نفسها تصنع هنا المعجزات فيها تخفق هناك؟ تعين حينئذ أن يولى الاعتبار إلى علاقة القيمة بالنسق، فالنسق في لحظات تخارجه التاريخي، وفي أو ج ديناميته البنيوية، يفسح المجال لفعل القيم، حيث تجد قليلا من القيم ينتج الكثير من المردودية ويحقق الكثير من الإنجازات، والعكس صحيح أيضا، حيث النسق في لحظات انزوائه وانكماشه التاريخيين، يعيق الفعل القيمي، حيث تجد كثيرا من القيم في بنى متكلسة لا تنتج شيئا. هنا تغدو القيمة في الفعل والعمل وتحصيل وسائل الدفع للبنية بغية تحقيق ديناميتها. إذن،

عرفنا لماذا التمسك بوسائل وطرق انتهاض الأنساق والكيانات هنا أو هناك هو مغالطة كبرى؛ بل إنه محض مغامرة حمقاء؛ حيث ما يبدو دينامية من ديناميات النهو ض في لحظة من اللحظات أو في مجال من المجالات، قد يتحول في لحظة تاريخية ما إلى دينامية تخليفية لا تجديدية. لأن الذي يحدد قيمة الدينامية، ليس هي من حيث هي، بل هي من حيث نجاعتها داخل النسق المخصوص. هكذا، فإن البحث في أسباب تقدم الآخر بتوصيف ما صار ظواهر اجتماعية في كيانه، كما فعل رفاعة الطهطاو ي في "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" أو صار حديث الركبان حيثما تحققت المتعة البصرية بما يبهر النفوس ويبعث فيها الحسرة تلو الأخرى داخل هذا الفضاء الغربي الحديث المدهش بحقائقه وإنجازاته؛ أجل، فلا معنى لذلك، إن لم يتحول إلى أمارة محفزة للبحث عن شروط النهضة التاريخية ليست كمساطير في مدونات مودعة في خزائن الآخر، بل هي معطيات متجددة وقوانين صائرة وتعقيدات متكاثرة. فالنظر إلى النهضة كما لو كانت كياناتنا معزولة أو استثناءا من معادلة معقدة لنظام عالمي شديد التعقيد، هو ضرب من الأحلام اليقظوية، أو النزوعات اليوتوبيا، لمدائن لازمان لها ولا مكان، وفراديس مخملية من هندسة الخيال.

والسؤال الأخير هاهنا: ما هي الأطر الكبرى والمعايير المحددة لأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، في ضوء النمط المعرفي البديل؟

إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تقوم على مفهومين متكاملين: لكل مفهوم مفاد يتقوم به أو مقتضى ينهض عليه. فمقتضى التبني الحضاري، هو النظر إلى الإسلام كتعاليم. ومقتضى التجديد الجذري، الوسطية في النظر والعمل. على أن لكليهما معنى غير المعاني التلفيقية التي سادت في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. وهذا ما يحدد القيمة المضافة لهذه الأطروحة.

أولا: التبني الحضاري

لا نعني بالتبني الحضاري دعوة غامضة على غرار ما يحدث داخل بعض الاتجاهات الانتربولوجية، التي تتحدث عن خليط وأمشاج التقاليد والعادات والأذواق في حضارة ما أو كيان ما. فمثل هذا المنظور هو منظور ثقافي وليس حضاريا ـ ومرة أخرى نرفض ذلك الخلط المتعسف بين الثقافة والحضارة ـ إنه مجرد مطلب كيان اجتماعي لا يحمل مشروعا للتقدم ورسالة للنمو. إن التبني الحضاري ليس مسألة شعار أو عنوان غامض تتبناه حركة هنا، أو حزب هناك، أو عناوين لكتب وندوات ومؤتمرات تملأ الدنيا هذه الأيام عبثا. إن التبني الحضاري كما نقدمه للقارئ الكريم، يفرض علينا مهمتين:

الأولى: تمييزا دقيقا وحاسما بين ما هو حضاري وما هو ثقافي.

ثانيا: الانتقال من مستوى الخطاب الدعوي المرتكز على الخطاب الطبيعي ـ مع ضرورة استمراريته وتهذيبه واستدماجه ضمن النسق العام الخاضع لسياسة التبني الحضاري ـ إلى مستوى الخطاب الحضاري؛ الدعوة الشمولية.

فأما المهمة الأولى، فقد كنا فصلنا القول فيها في كتابينا "المفارقة والمعانقة" و" وحوار الحضارات ". وثمرة هذا الفصل المنهجي والمفهومي تتجلى في كون التبني الثقافي غايته إحراز الحق في الوجود. بينما التبني الحضاري غايته إحراز السبق في الوجود. ولا شك أن قيمة الإنسان وشرف إنسانيته يتقوم بالسبق في الوجود لا في محض الوجود.

وأما المهمة الثانية، فسيجد القارئ لها ضمن محتويات هذا الكتاب تقريبات شبه مفصلة، غاية القول فيها أن ما بين أيدي المسلمين اليوم من أفكار وتعاليم هو منجز من حيث كفايته لتحقيق المعذرية لدى المكلف الشرعي الشخصي، وليس المعذرية لدى المكلف الاجتماعي، المعني بإعداد القوة والتفوق وخلافة الأرض على أسس أقوم. إنه ما من شأنه أن يجعل المسلم مسلما بريء الذمة وكفى. لكن ما يجعل

الجماعة المسلمة ناهضة متجددة متحضرة هذا شأن آخر، وهو موضوع أطروحتنا الرئيس.

إن دعوتنا إلى اختزال الإسلام في صورة تعاليم، معناه، أننا نستطيع في كل لحظة وفي كل جيل وفي كل اجتماع أن نؤسس علاقات جديدة مع هذه التعاليم في ضوء متطلبات ذلك الجيل أو ذلك الاجتماع. على أن المطلوب تحقيق تكييفات مختلفة لهذه التعاليم بعدد الأنفاس الجماعية. وهذه العملية الاختزالية هي خطوة منهجية لوضع التشخص التاريخي لهذه التعاليم بين أقواس، وصولا إلى التعاليم الماهوية، أولنقل التعاليم لا بشرط تلبسها بمركباتها التاريخية، الوسيلة الوحيدة للقبض على مناطاتها ومقاصده، قبل إعادة تركيبها بما يحقق تكييفانيتها الخلاقة في حالة من الإستئناف المستدام. فالتعاليم هنا يعاد بناء الصلة بها خارج أسيقة الماضي؛ حتى وإن كانت تلك الأسيقة تصلح كأمارت لا قيمة لها إلا بما تساهم به في إقامة ضرب من التناظر الحيوي الفاعل وليس التناظر السطحي، لصالح الجماعة المعاصرة. إن تمييزا لما بين أيدينا من خطاب منتهاه تحقيق معذرية المكلف المسلم وبين خطاب منتهاه بناء أمة حضارية، ليس دعوى لا جدوى منها. فمثل هذا الخلط أدى دائما إلى إضعاف الكيان المسلم وأدخله في دوامة من الصراع والتوتر والتناقض. لقد رأى المرحوم الشهيد سيد قطب، بأن لا جدوى من أن نضع ضميمة "المتحضر" في ذيل عنوان كتابه "نحو مجتمع إسلامي". فإسلامي في نظره كافية ومتضمنة لمفهوم متحضر. إن صدق هذه الدعوى الشاعري، يصطدم بالحقائق التاريخية. وقد أظهر لنا "طالبان" ودولتها القائمة على فكرة الحاكمية الإسلامية في صيغتها القطبية إلى حد ما، كيف أنهم قدموا أسوأ نموذج لدولة الإسلام المعاصرة. ذلك لأنهم كانوا يتصرفون برسم الإسلام المبرئ للذمة الفردية فيما ينبغي التصرف فيه برسم الإسلام المبرئ للذمة الجماعية المتحضرة الحاملة لمشروع نهضوي. ولذا لزم التفريق بين المعنيين. إن الذي يضفي الصبغة الحضارية على التعاليم الإسلامية، هو كيفية تعاطي

المتلقي معها. وإن الذي يساهم في استمرار نمط من أنماط التعاطي مع هذه التعاليم، هو المجتمع أو المتلقي؛ فلابد إذن من استحضار مفهوم سوسيولوجيا التلقي فيما نحن بصدده.

ثانيا: التجديد الجذري

لقد اعتاد المشتغلون على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر الاستناد إلى نمط معرفي قوامه المنظور العلمي الميكانيكي كما ألمحنا آنفا. وبما أن أطروحتنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري تراهن على إنجاز قطيعة مع هذا النمط المعرفي الجامد، والمغالط والذي أثبت فشله في مقاربة الأزمة وتقديم الفكر الإسلامي بالصورة التي تمكنه من الاستجابة لتحديات العصر، فإنه يتعين ملامسة هذه القطيعة في كل مفردة من مفردات هذه الأطروحة؛ بما في ذلك، العناوين والأطر الكبرى التي تبدو للوهلة الأولى أمرا مشتركا مع الخطاب الذي هو قيد النقد.

ولعل أهم مقوم لهذا النوع من التجديد المتوخى، هو الوسطية، من حيث هي مفهوم جدلي وديناميكي أكثر مما هو تموقع بين أقصيين. لقد توهم دعاة الوسطية، أن هذه الأخيرة هي بمثابة اختيار لمنزلة بين المنزلتين. مثل هذا التصور، هو بالنتيجة، اختيار يرى إلى القضايا كثنائيات متجاورة غير متداخلة، تلتقي عند تخوم محددة. ومن ثمة، يكون أفضل المواقع ما قارب التخوم. وهو أمر أقرب إلى التلفيق منه إلى الوسطية. لعل الناظر في هذه الدعوة، سيجدها قائمة على وهمين:

الأول: اخطاء الوسط الواقعي. فدعاة الوسطية يتوهمون بأن الوقوف عند التخوم هو عين الوسطية المذكورة؛ أي قليل من هذا وقليل من ذاك. بناءا على ما جاء في الأثر: أن خير الأمور أوسطها. لكن مثل هذا التبني السطحي لمفهوم الوسطية يتعارض مع نص الآية الكريمة: "خذ الكتاب بقوة". إن الإقامة في التخوم ليس توسطا، بل هو تطرف بامتياز. فنهاية كل قسم، تلتقي عند هذه التخوم؛ بهذا المعنى تصبح الوسطية تطرفا تفريطيا لا إفراطيا.

الثاني: إن العقل الميكانيكي يرى إلى الوسطية كتموقع بيني، وليس كتجادل بين طرفين. ولا شك في أن العقل الغالب على مجمل الفكر الإسلامي المعاصر، ميكانيكي لا جدلي. وهذه المعضلة تتجلى بشكل فظيع في تناول هذا الفكر لكل الثنائيات الإشكالية التي تعترضه؛ مثل الأنا والآخر.. التراث والحداثة.. الثابت والمتحول و..

إنه يتعاطى معها بوصفها ثنائيات يتجوهر كل طرف منها حول نفسه، وليس كجدليات متداخلة بقدر ما هي متخارجة. إن مفهوم الوسطية في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري هي حصيلة تجادل بين طرفي معادلة، ليست تموقعا بينيا في التخوم الفاصلة بين طرفين.

وهاهنا تتحدد أهم الأطر والمعايير المؤسسة لأطروحتنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري، حيث سنستعرض بعضا من صورها من خلال الثنائيات التالية:

هل أطروحتنا إصلاحية أم ثورية؟

قد يبدو للبعض أن الحديث عن التجديد الجذري يناقض مفهوم الوسطية، بما يوحي إليه العنوان المذكور، حيث سادت الملازمة بين ما هو جذري وما هو متطرف. والحال، أننا لا ننظر إلى مفهوم "الجذري" بهذا المنظور الذي يحتكم إلى النمط المعرفي الميكانيكي. إن "الجذرية" حالة قصوى في الفعل الإيجابي. وعليه، فلا نهضة إلا بتبني حضاري حقيقي وتجديد جذري يستهدف الإطار المعرفي برمته ويغير ويقلب زوايا النظر ويعيد إنتاج علاقته مع المفاهيم والتعاليم والحقائق وفق ما يمليه النموذج المعرفي الأكثر قدرة على تفعيل الذات وتحقيق الدفعة الضرورية للنسق في سياق البحث عن لحظة تخارجه التاريخي. فأن تكون وسطيا، ليس معناه أن تمسك العصى من الوسط أو تأخذ باليسير من كل طرف، بل المطلوب الأخذ بالأكثر من كل طرف في إطار تجادل الطرفين. كأن تكون رؤوفا إلى حد خفض

جناح الذل من الرحمة في موارد الإحسان، وشديدا إلى حد أن لا تأخذك في الله لومة لائم في موارد الانتصار للعدالة.

تقبل أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري بمقولة الإصلاح والثورة معا، لا بوصفها مفهومين متدابرين، بل بوصفهما وظيفتين متكاملتين. فلا إصلاح من دون ثورة، ولا ثورة من دون إصلاح. فمسلسل الإصلاح أيا كان مستوى عمقه، هو تأسيسات وتراكمات في اتجاه إحداث نقلات طفرية وجذرية. فالإصلاح يحتاج إلى ثورات في المفاهيم وفي المنظورات وفي الأطر المعرفية، كما أن الثورات تحتاج إلى مراكمات وأساسات إصلاحية. بهذا المعنى نستطيع القول، بأن الثورة ما هي إلا اللحظة القصوى في العملية الإصلاحية. فالمجتمعات تحتاج إلى إصلاحات وثورات مستدامة؛ كل ثورة هي بمثابة قطيعة تؤهل المجال وتروض المراحل لتحولات جديدة وأنماط حديثة من التقدم. فالإصلاحات التي لا تنتج ثورات اجتماعية وثقافية ومعرفية... لا قيمة لها البتة. كما أن الثورات التي لا تفتح المجال أمام إصلاحات حقيقية، تصبح وبالا كبيرا. وبهذا المعنى، حينما لا يصبح الإصلاح والثورة كلاهما جدلية الاجتماع المستدامة، فإن الإصلاح لن يكون حينئذ أكثر من مجرد "طحالب"خضراء كما يقال، كما لن تكون الثورة سوى مجرد "مفخرة للعبيد". إن الحضارات تستمر فقط وفقط بديمومة إصلاحاتها وثوراتها العلمية والثقافية والاجتماعية.

الثابت والمتحول

تطرقنا إلى نشأة إشكالية "الثبات". وقد اعتبر الخطاب الإسلامي الحديث، في صيغته القطبية، كل محاولات الفكر الغربي إنما هي ملحمة تآمرية لجرف فكرة الثبات. فهي تعتبر التحدي آت من هاهنا، من جرف فكرة الثبات وتعميم فكر المتحول. ولكن بعد فترة من الصراع رأينا أن بعضا من منتجي الخطاب الإسلامي، لا يفتئون يذكرون بأن ثمة قسمين من الحقائق: الثابت والمتحول. وعلى الرغم من أن

هذه المحاولة الالتفافية هي أيضا مما قد أفاده هؤلاء من صلب النقاش الحاد، بعد أن حولوا العالم إلى ظواهر ثابتة لا حراك لها، فإنه لم تكن الغاية من الاعتراف بثنائية الثابت والمتحول، فتح المجال أمام المتحول ـ العرضي والمكروه والاستثنائي في بنية هذا الخطاب ـ بل كان الهدف من ذلك، التنفيس عن فكرة الثبات التي بات واضحا أنها فكرة تنتمي إلى عالم ما قبل قانون القصور الذاتي؛ أي الميكانيكا النيوتونية، وما قبل الثورات العلمية التي جاءت مفعمة بالأفكار والمفاهيم الحركية النسبية. وهذا ما يدل عليه واقع الثنائية المذكورة حيث لم يتعاطوا معها تعاطيا جدليا، بل اكتفوا بالتعاطي معها على أساس ثانوي. إنها حيلة للانفلات من آثار تضخم فكرة الثبات بفتح المجال قليلا واستثناءا أمام بعض أشكال التحول العرضي. كل هذا جعل من الفكر الإسلامي المعاصر واحدا من أكبر حراس "الثبات"، ما جعله يلحق بفكر آباء الكنيسة اليونان واللاتينيين من أو سع الأبواب، أولئك الذين قامت ضدهم ثورة التحرر والعلم والتقدم في الغرب. وقد كان من آثار الفكرة المذكورة، واستبدادها بالأذهان، أن أصبح قياس شرف الأشياء بمدى خضوعها للثبات. ولا ننسى أن آباء الكنيسة اللاتين والقسم الأعظم من الفلسفة الإسلامية الوسطية، كانت قد وقعت في هذا الاعتقاد العقيم. ولعل السبب في ذلك تماما، هو أنها مثلت حقبة التأثير ما بعد السقراطي في العالم الإسلامي الوسيطي وأوروبا في نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. إن البحث في مفهوم الحركة كما اكتمل تعريفه مع أرسطوالذي أرخ أيضا للتصور الحركي الـ "مقابل ـ سقراطي"، هو أنها خروج من القوة إلى الفعل. ما يعني الاتجاه نحوالكمال. فالمتحرك بهذا المعنى هو طالب كمال. وطالب الكمال يؤكد على نقص الوجود. فالثابت، الواصل، الكامل، هو أشرف، باعتباره مستغنى عن الكمال أي عن الحركة. لقد كانت النهضة الأوروبية هي المرحلة التي تم بها الانقلاب على هذا التصور الفلسفي الأرسطي، والذي كرسته الرشدية اللاتينية. لقد أعادت أوربا الناهضة علاقتها بالفكر الإغريقي ما قبل السقراطي بسيئاته وحسناته.

ولعل من حسناته القول بالحركة الشمولية. لقد اكتشفت أو ربا الناهضة فكرة الحركة الشاملة. ولـم تكن المعركة يومها مجرد قصة قديمة بين الحداثة وفكرة الثبات، مادام أن الحداثـة نفسـها لا تكـاد تستقر إلا بافـتراض مـنظومة من الثبات أيضـا. بـل كانـت اكتشافا جديدا وقف ضده دعاة الثبات المطلق، حيث تجلت فظاعة ذلك في محاربة العلـم وملاحقـة العلمـاء، وكل ذلك باسـم الثبات المطلق والمقدس. بعض المشتغلين على الفكر الإسلامي المعاصر، ظلوا محكومين بهذا التصور الأرسطي للحركة. وقد خدعوا لما اعتبروا شرف الجوهر آت من حيث هو ثابت. وأن خسة الأعراض قبال الجوهر آتية من حيث حركيتها. والحق، أننا لسنا بصدد تعلم هذه النقلة إلى ما قبل الفلسفة السقراطية في الفكر العربي والإسلامي من الحداثة الغربية نفسها. فقد شهد العـالم الإسـلامي نفســه محـاولات ومشـاريع لإعـادة الـنظر فـي بعـض المقـولات الكوسمولوجية التي شهدتها هذه المرحلة. لكنها ظلت محاولات فردية جدا، لم توجد في مرحلتها المناسبة. مـن هـنا، نؤكـد علـى أن قـيمة الـثورات المعرفـية التـي تحققت مع بعض الأعلام في النهضة الأوربية ليس في أنها أفكار أدت إلى إحداث التغيير، بل إن قيمتها، أنها وجدت في مجال يعيش مخاض النهضة. إنها أفكار كبرى لأنها عبرت عن كيان ناهض، وليس لأنها أفكار مجردة في كيان غير ناهض رأسا. إننا نتحدث عن نقلة أوروبية غير مسبوقة إلى أحضان الفلسفة الـ "ما قبل ـ سقراطية" فقـط، لمـا نقـف علـى أكذوبـة، أن الفلسـفة العربـية والإسـلامية انتهـت مع ابن رشـد؛ الفكرة المغالطة الرينانية التي تلقفها بعض الباحثين العرب؛ دون أن يعوا خطورتها أو أبعادها التهكمية ضد العقل العربي والإسلامي بوصفه لـم يملك أن يحقق في الفلسفة ما يفوق استيعابه لأرسطو، حيث هاهنا؛ توقف حمار الشيخ في العقبة. ليعود الأمر إلـى مـا كـان عليه؛ بضاعتنا ردت إلينا، ولتصبح قيمة الرشدية بوصفها شروحا على المتن الأرسطي، وفية لـهذا العقل الذي لا يسمح بالتجاوز إلى غيره؛ فالفلسفة نبتت في الغرب وينبغي أن تنتهي إليه. لقد عبرنا على إصرارنا على أننا مدينون إلى ذلك

الحكيم الذي مر كطيف باهت في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، إلى حد قل ما ذكر اسمه، وهو من غار بالقول الفلسفي "ما بعد ـ الرشدي" غورا لم نجد له نظيرا في الأول والآن، أعني ملا صدرا الشيرازي مبدع الحركة الجوهرية، لما كان هذا الأخير سابقا لزمانه، بعد أن حقق سبقا في كثير من الأمور قبل قيام النهضة الأوربية وما بعدها قليلا وربما لا زال قسم من أفكاره اليوم يغري بمزيد من التأمل. لقد حقق ملاصدرا هذه العودة إلى ما قبل سقراط، ليعود ويتقدم بهذا المنظور الفلسفي الكوسمولوجي إلى آفاق واسعة من النظر، في محاولة غير مسبوقة، ليس في الجمع بين البحث المشائي والإشراق الأفلاطوني فحسب، بل ما لم يلتفت له قراء ملا صدرا الشيرازي، هو أن هذا الفيلسوف الكبير استطاع أن يحقق مصالحة مدهشة بين الفلسفة ما قبل السقراطية وما بعدها، بين مادية الأولى وإشراقية الثانية. لقد حاول ملاصدرا، تعميم فكرة الحركة ففي البدء جعل الحركة تعم جميع الأعراض التسعة. ولم يكن ذلك عبثا أو أمرا لا جدوى منه. بل لقد قصد ملاصدرا بذكاء حاد، أن يجعل الفلسفة الإسلامية تسلم بوقوع الحركة في كافة المقولات التسع، وما زال هذا الأخير يقيم البراهين على وقوعها هاهنا، حتى مضى إلى الشوط الأخير، ليجعل من حركة الأعراض أخصر مسالك الدليل على وقوعها في الجوهر. إن القول بالحركة الجوهرية التي انفرد بها ملاصدرا، لا يشكل فقط حدثا تاريخيا على المستوى الفلسفي، بل إنه ثورة في النمط المعرفي، ظل شاهدا على أن انقلابا ضخما كهذا، مر صامتا كموكب جنائزي سري، شكل أبرز دليل على أن الانحطاط يتآكل عقل أمة لم تعد قادرة حتى على الإحساس بما يمكن أن يترتب على انقلاب كهذا شبيه بالانقلاب الكوبيرنيكي. على أنه انقلاب أعمق وأشمل، لأنه انقلاب يمس فكرة الوجود برمته. في حين، أن الانقلاب الكوبيرنيكي يتعلق بانقلاب في المنظومة الشمسية وإن كان له تأثير غير مباشر على موقعية الإنسان نفسه في الكون. إن منتهى الانقلاب الصدرائي الذي لم يستوعب في جيله ولا حتى فيمن جاؤوا بعده، يكمن

في كونه بهذا القول، كان قد نسف أشرفية الثابت وخسة المتحرك. إن الأعراض إذ تتحرك، تتحرك بالجوهر. فالحركة العرضية هي من جنس مقولاتها؛ أي أنها حركة عرضية. لكنها في الجوهر، هي حركة جوهرية. وما وقوعها في الأعراض إلا تجلي للحركة الجوهرية. وهكذا بما أن مصدر الحركة في الأعراض هو الجوهر نفسه، فإذن، !لأشرفية هاهنا هي أشرفية من جميع الجهات. بهذا المعنى يصبح الثبات شأنا للأعراض لا للجوهر. ألم يكن فكر كهذا فيما لونشأ في ظل سلطة آباء الكنيسة، لكان مصير صاحبه، مصير كوبيرنيك وغاليلي ذاته. بل، ألم يكن فكر كهذا لو نشأ في ظل الشروط التي حكمت انطلاق النهضة، أن يكون منطلقا يختصر بأوروبا نفسها مسيرة قرون من الحراك البطيء قبل أن تتخلص من الأرسطية والرشدية.

ونحن في سياق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، نراهن على هذا المفهوم في حل مثنوية الثابت والمتحول، بتغيير النمط المعرفي كله، لصالح الحركة الجوهرية، التي بقدر ما تثبت الجوهر تثبت حركته. وبهذا فقط نستطيع القول؛ إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري لا تؤمن بالثبات المطلق والشامل، ولا بثنائية الثابت والمتحول، بل إنها تؤمن بفكرة "الثابت المتحول".

هل أطروحتنا تتنكر للمشاريع الفكرية الموجودة

تعتبر أطروحة التبني الحضاري، والتجديد الجذري كل هذا المعروض الأيديولوجي والتنظير في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مراكمة ضرورية في اتجاه بلورة الخيارات الأكثر حيوية للدفع بالنسق إلى مستوى الفعالية والدينامية المطلوبة لفرض المخاض على البنية ودفعها باتجاه تخارجها التاريخي. إن أطروحتنا ليس فقط أنها لا تدعي صياغة الحل، بل إنها تعتبر وظيفتها إغناء النقاش الحر، وحده الكفيل بإنماء الخيارات وبالتالي تحريك البنية الجامدة. بل إنها لا ترى أن الحلول من شأن دعوة أو خطاب ما، بل هي في حقيقتها حصيلة نضج البنى. إن الحلول تأتي بغتة

وبشكل غير متوقع في الزمان وفي الشكل والمحتوى؛ لأنها حصيلة ما ينتجه الانتظام الماكر للبنى وفعلها اللاواعي الذي يحدد ميعاد وشكل التخارج التاريخي لها.

فالمطلوب منا اليوم، العمل ومراكمة الفعل. أي أن وعينا يتحدد هاهنا، في الفعل التراكمي لا في تحديد لحظة التخارج التاريخي أو تعيين مداخل الحلول ومخارج الأزمة. إن سوء تدبير العلاقة بين الوعي واللاوعي، وانتهاك الأدوار والوظائف التجادلية بينهما من شأنه أن يجعل من العقل العربي والإسلامي في أرقى لحظات تفاعله، لا يتعدى خيبات الأمل التاريخية للوعي الشقي. ومن هذا المنطلق، فإن اتفاق واختلاف أطروحتنا مع هذا الحطام المعروض تكمن أهميته في إصرارنا على استمرارية الحياة الفكرية وحماية مسارات التراكم الطبيعي للفكر والنظر وللاختيارات المعرفية. ومع ذلك، تحتفظ أطروحتنا بوجهات نظر ومسافة نقدية من أهم الأطاريح التي أنتجها الفكر العربي المعاصر، حيث يمكننا إجمالها باختصار شديد في الآتي:

١ـ تتفق أطروحتنا مع الكثير من الأفكار والتحليلات التي تضمنها المشروع النقدي لعبد الله العروي. فهو في نظرنا واحد من أبرز دعاة النقد الأيديولوجي وأحد المستوعبين الأذكياء لليبرالية الغربية كما هي من دون شروط تذكر، وأحد المطلعين على خفايا التاريخ الثقافي والاجتماعي العربي والإسلامي. لكننا نختلف معه في رؤيته المثالية التبسيطية، ولنقل الاختزالية التي تخلع على المنظور التاريخاني "قواما أنطولوجيا" وسحريا، حيث تستبعد فكرة الخصوصية بشكل جذري قد يجد حتى أولئك الليبراليون الأصليون صعوبة في تبنيه بهذه النزعة التوتاليتارية. إنه يستبعد كل العوامل الأخرى، بما فيها الفعل التاريخي اللاواعي. فحركة التاريخ هي حركة وعي خالص. ومثل هذا المذهب التاريخاني الغالي، أيا كانت مسوغاته النظرية التجريدية، يظل الخيار الذي يعمق آفة النزوع المثالي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. فللتاريخ نحوتجادل مع البنى، بل إنه في المحصلة هو فعل البنى لا فعل الوعي

المباشر، أولنقل إنه مجرد تعبير عن تخارج البنى نفسها. وهذا ما سنقف عليه تباعا في النقاشات التي سوف نجريها مع هذه الأطاريح.

إن كثيرا من الأسئلة الحرجة التي يطرحها هذا الشكل من التمذهب التاريخي المجمود على أو هامه التوتالتارية، قد أجاب عنها بشكل ما، مشروع نقد العقل العربي ومشروع الإسلاميات التطبيقية وأطروحة النقد المزدوج.. فإن كان لنا معها وقفة، فهي وقفة أخرى، ليس هذا موردها.

٢ـ في السياق نفسه، تتفق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري مع فكرة الكتلة التاريخية التي طرحها غرامشي، واليوم تشكل عنوان الأطروحة السياسية للدكتور محمد عابد الجابري. هذا مع أننا نعتقد أن الكتلة التاريخية تحتاج إلى حد أدنى من التوافق ليس في مداه السياسي الصرف، بل في مدياته الأخلاقية والفكرية والنظرية. إن الكتلة التاريخية هي ثمرة لمراكمات في النظر والعمل، وليس في العمل فحسب. فالجابري في مشروعه الموسوم بنقد العقل العربي، يجعل الموقف النهضوي والعقلاني محصورا ومخصصا في بنية عقل من هذه العقول المؤسسة لجماع العقل العربي بحيث لا مجال لتحقيق الكتلة التاريخية في النظر بناءا على قواعد التشطير والتجزيئ والتغليب. هذا الفصل التعسفي بين النظر والعمل يجعل أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري تميز بين مستويين من النقد الجابري؛ الأول يتعلق بمشروع نقد العقل العربي، والثاني يتعلق بمساهماته المطروحة خارج مشروع نقد العقل العربي، المحكوم بنماذج أيديولوجي مشحون بالتوتر والنزعة التجزيئية والاستئصالية. إن النهضة في نظرنا هي موقف ويقظة داخل البنى كافة، وبالتالي فهي ثمرة لقيام أمة ما بكل فواعلها ومكوناتها؛ فهي نهضة يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون ـ كما أننا لا نوافقه رؤيته الكلاسيكية للعقل، حتى وإن أدى عدم تقيده المنهجي إلى تبني فكرة "أولمو" عن العقل كفعل، إلا أنه أقام كل

مشروعه على المنظور المتجوهر والساكن للعقل، وهو موقف يكفينا أن شهد نقدا جذريا ولا يزال في المجال الغربي قبل العربي والإسلامي.

ومرة أخرى، نجد في هذا التشطير لمكونات البنية، وفي ذلك البحث المضني عن البنية الخالصة، نزعة طوباو ية، مهما تذرعت بواقعيتها، حيث لا وجود لبنية خالصة إلا في الأذهان ولا سبيل إلى بلوغها إلا عبر فعل التجريد المحض. ليس فقط من العسير أن نظفر ببنى خالصة في التراث فحسب، بل إن بنية البرهان التي تسم التراث اليوناني وبالتالي عصر النهضة الغربية هي مغالطة تاريخية وفلسفية، حيث لا في الأول ولا في الثانية، تحققت هذه البنية الخالصة. وإذن، مرة أخرى نجدنا أمام حالة من المثل المجردة، وهي آفة من آفات الفكر العربي المعاصر، مضاف إليها هذه المرة آفة التغليب والتقطيع والاستئصال النظري، وهو أشد أشكال التقطيع والتجزيئي، لأن النظر حاكم على الفعل؛ ومن هنا، حتى تقوم الكتلة التاريخية، يتعين على الشخصية الوطنية أو العربية أو الإسلامية، أن تتمتع بقدر من شكيزوفيرنيا، والفصام النكد بين النظر والعمل.

٣ـ تتفق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري مع الإسلاميات التطبيقية الأركونية من حيث الأفق الذي ينتهي إلى مستوى ردم الهوة بين الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية. كما تتفق مع استراتيجية إعادة النظر في النزعة الأورتذكسية في التراث الإسلامي، والسير بالبحث إلى هامش اللامفكر فيه. لكننا في الوقت نفسه، نراها محاولة لا تقيم وزنا للآثار والإشكاليات الإبستملوجية الناجمة عن هذا الاستدماج اللامشروط واللامحدود للمناهج، وهذا الخليط المفاهيمي القائم على تمثلات وتناظرات مورفولوجية، تجعل التراث ساحة للانتهاك أكثر مما تستطيع هذه المناهج انتهاكه في الحداثة نفسها. بمعنى آخر، كيف أمكن للإسلاميات التطبيقية إعلان هذا الزواج المتعدد للمناهج في حقل التراث، بينما هذا الزواج لم يحدث ولم يحصل في الحداثة. أمام هذا الحشو المنهاجي الذي يجعل الموضوع رهينة لكل

المناهج ولكل المفاهيم، يناقض في نظرنا واحدة من أبرز الفدلكات التي قام عليها الفكر الحديث، ألا وهو مفهوم "الاقتصاد" في المعرفة؛ الاقتصاد المنطقي مع ديكارت، والاقتصاد في العلم لدى أرنست ماخ والإقتصاد الإختزالي مع هو سرل وغيرهم. إن الحشو المنهاجي وآثاره الابستمولوجية السيئة هو بخلاف الاقتصاد المنهاجي، فلا يمكن إلا أن ينتج الفوضى، ويجعل الموضوع يضيع في مسارب من التعالي الكانطي وافتقاد الحد الأدنى من الشئ في ذاته أمام قبضة الوعي المشترك. إنه مزيد من النزوع الطوباو ي المتنكر بأيديولوجيته وتحيزاته القبلية، وادعاء الموضوعية الأسطورية بتعبير بورديو، والإختباء وراء تطبيقية "روجيه باستيد" النزاعة إلى تقويض مفهوم السيطرة كغاية للمعرف، فيما هي الإسلاميات التطبيقية كلها محاولة للسيطرة على التراث بامتياز، إن التنكر للأيديولوجيا وادعاء التجرد الإبستيمولوجي ونزع مذهب السيطرة عن المعرفة، في مجال موسوم بتكاثر المناهج والأفكار المتقارعة والمتنافرة حتى اليوم، يعد نزوعا طوباويا، وتلك كما قلنا آفة من آفات الفكر العربي المعاصر.

٤ـ مثل هذا كله مما قد أجاب عن بعض من مآزقه مشروع التقريب التداولي عند د. طه عبد الرحمان، لاسيما ما يتصل بنقد العقل العربي تحديدا. ومن هنا تتفق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري بقدر ما تختلف مع فكرة المجال التداولي وقواعد التقريب التداولي. إن قدرا من خصوصية المجال أمر واقع محدوس. ولا مجال لتفصيل القول فيما تم حدسه. إننا نتفق على أن الإبداع ونبذ التقليد هي واحدة من آمال طلائع التجديد لامحالة، غير أننا نرى فيها محاولة لتعميق الأزمة بدل زحزحتها. فهي تستبعد الفعل التاريخي بوصفه فعل البنى نفسها في مجراها التداولي، وليس مجالها التداولي المغلق والمحروس بقواعد التقريب التداولي. وأيضا في جعلها المشكلة مجرد خطاطة فكرية تجريدية تستقوي بالتجريد المنطقي أو التفريع المنطقي الوصفي. ومرة أخرى نجدنا أمام نزوع طوباو ي، يرى

الأشياء بعين مفارقة، ويختزل أزمة الأمة في رياضة منطقية تخدع المتلقي بصلابة مما نعتها وحنكتها في مظاهر تمنطقها النزاع إلى معصوميته، فيما هي تحتوي على مضمون تبسيطي للأزمة، إلى حد يجعلها عاجزة عن مقاربة المشكلة في بعدها الاجتماعي والنفسي والاقتصادي والعلمي وما شابه. كما أنها تفترض التراث والمجال التداولي من العصمة والكمال، ما يجعله متسلطا على الحداثة. هذا، إضافة إلى ما تقدمه من مشاريع أفكار، تروم بها استئصال ما هو دونها، بغية الاستئثار، وكأن فعل النهضة لا يقوم إلا بهذا الاستبداد النظري؛ أي الفرد صانع معجزات الأمم. وهذا ما يضيف إلى آفة النزوع المثالي العربي، آفة أخرى، وهي آفة التشخصن واختزال النهضة في مشروع آحادي؛ كما لوأن النهضة تقوم على الجهد النظري المعجز للفرد، لا مخاض أمة بكاملها.

وعليه، ترى أطروحة التبني الحضاري الجذري، أن الخلاف المنهجي أو النظري مع تلكم الأطاريح لا يعني استئصالها وإخراجها من المجال، وتغليب مشروع ما دونها؛ بل إننا نراها معروضا ضروريا لاستكمال النقاش الحر وإطلاق حياة الفكر تمهيدا وتنضيجا للنسق كله في انتظار المخاض. وعليه، ليس ثمة أمر مرفوض وداعي للاستئصال غير النزوع الاستئصالي نفسه. أو ذاك الشعور الخادع والمرضي الذي قد يستولي على هذا المثقف أو ذاك، باعتبار أطروحته ناسخة لما قبلها، خالدة مخلدة خاتمة غير قابلة للنسخ في المدى القريب أو المنظور. وذلك هو أصدق تعبير عن أزمة الفكر العربي الإسلامي المعاصر. إن الأطاريح الموجودة لم تستطع أن تدرك حدودها ودورها التاريخي بوصفها أطاريح لإغناء النقاش الحر الذي وحده من شأنه وخز النسق المتكلس وإعادة الدينامية لبنيته العامة، من أجل استئناف التراكم الضروري الكفيل بفتح مخارج الأزمة ومداخل الحل، التي هي مرحلة تعبر عن لحظة التخارج التاريخي الأقصى للفعل اللاواعي للبنى؛ أي ذلك الفعل اللاواعي في حركيته والانتظام الماكر لعناصره داخل النسق. فالوعي هو ناظر في الأطر الكبرى

وفي الفعل والعمل الآني والوعي بمراحل التطور والنهوض، وليس في تصنيف ماهيات المخارج والمداخل، حيث النهضة لا تتوقع في الزمان ولا في المكان ولا في شكلها النهائي. إذا أدرك أصحاب المشاريع الأيديولوجية ذلك، فسوف يقدرون حينئذ على الالتئام في مشروع كتلة تاريخية على أساس الوعي بإمكاناتهم وحدودهم، وبأن الخلاف سوف يتراءى ـ إذا لم يكن اختلاف استئصال بيني ـ اختلافا ضروريا وتكامليا. إن الفعل الواعي للإرادات يتحدد هاهنا؛ أي في الفعل وإدراك إمكانيات الانخراط في تفعيل البني ووخزها وتحصيل ديناميتها، مع وجود اليقظة الكافية لالتقاط الإشارة وتبين مخارج الأزمة ومداخل الحل عندما يتهيأ المناخ للتولد البنيوي أو التخارج التاريخي الأقصى للنسق. يقظة يستطيع بواسطتها الفعل الواعي للإرادة، التماهي مع اللحظة بنوع من المهارة في التقاط الإشارة وتحديد رد الفعل الدقيق بحسابات اللحظة التخارجية للبنية، وأيضا مقدار من الفضيلة ضروري في اقتسام الأدوار، بحيث يصبح التعايش داخل التعدد في ضوء التبني الحضاري الواعي والتجديد الجذري، أمرا مطلوبا كشرط في صيرورة استملاك البنية لديناميتها المفقودة. ومن ثم الدفع بها إلى حيث يجب على الوعي أن يتصالح مع اللاوعي، ومكر البشر مع مكر التاريخ، بوصف اللاوعي هنا هو ذلك الانتظام المتشعب والمتفاعل والمتفرع عن فعل البنى العميق، لا يجاريه الوعي في الاستيعاب. بل وأنى له أن يفعل ذلك، هو المسكون بالغفلة والمجموود على الاختزال. فقد يحصل ذلك الوعي في مرحلة لاحقة. إن الوعي المتأخر بآثار اللاوعي، هو أقرب إلى حال "بومة" هيغل في حال قراءتها للمشهد بعد استكماله؛ ما يعني أنها غير قادرة على التنبؤ بمعطياته. لكننا هنا نتحدث عن تفاصيل ومفردات فعل البنى الماكر؛ نعتقد أن ذلك أمر متروك "للحدس". فالوعي بفعل اللاوعي هو فعل لاواعي أيضا. بهذا المعنى أيضا تتحدد رؤيتنا لجدلية الإرادة والضرورة.. أو الحرية والحتمية.. أو الاختيار والجبر.. وذلك بربطنا لأصل الموضوع برسم علم الكلام القديم بمفهوم البداء نفسه. إن

المسألة في تصورنا لها علاقة بالعلم وإشكالية استكمال العلم، حيث لا يتحقق كاملا، بل هو دائما في حالة استئناف مسارات كمالاته. فما نجهله أو ما لا يبدو لنا، يتحكم بنا وبوعينا بحيث تخطئه إرادتنا ويتفلت من قبضة اختياراتنا. فالعلم يتكامل، وتتكامل معه سلطته وتظهر آثارها على العالم. إن قصة الجبر والاختيار.. الفعل الواعي والفعل اللاواعي.. هي قصة العلم ذاته. وبهذا تتقلص دائرة الضرورة بنموالعلم والمعرفة. فلاشك أن الفعل السريع والمعقد والمتشعب لعناصر البنى، هو مما يخفى ومما يستحيل استيعابه ووعيه إلا حدسا؛ فهذا هو معنى الفعل اللاواعي للبنى. ولهذا السبب تختلف صورة الحتمية والضرورة من شخص لآخر، ومن كيان لآخر ومن مرحلة لأخرى. وذلك بمقدار اختلاف هؤلاء الأشخاص أو تلك الكيانات في مستوى المعرفة والإدراك.

الموقف من الفكر الإسلامي المعاصر

وإن كنا قد حددنا الإطار العام لمشكلات الفكر الإسلامي المعاصرفيما سبق ذكره، فإننا نخصه هنا بمزيد من النقد. إذ لا بد من القول بأن تخصيص الفكر الإسلامي المعاصر هنا، لا يعني أن ما اشتغل عليه بعض الباحثين في دائرة الفكر العربي المعاصر هو خارج هذا الاختصاص. وذلك إيمانا منا، بأن الانتماء إلى الفكر الإسلامي، ليس بالضرورة أن يكون بالالتزام، بل من الممكن أن يكون بالاشتغال. وما لمسناه من الأطاريح الأيديولوجية العربية هو من ذلك القبيل. ولذا تعين أخذه بعين الاعتبار، من حيث هو شكل من أشكال المساهمة في الفكر الإسلامي.إننا نعني بذلك التخصيص،مجمل ما يشكل الخطاب الإسلامي المعاصر.

يتحدد موقف أطروحة التبني الحضاري والتغيير الجذري من عموم الفكر الإسلامي المعاصر في رفض حالة الجمود والدوران في حلقة مفرغة في مقاربات هذا الأخير للمشكل العربي والإسلامي. إنه لازال غارقا في سبات النمط المعرفي الذي تعرضنا له سابقا، وإن ما يبدو تجديدا في هذا المجال، لم يبلغ بعد مستوى

النقاش الحر الضروري والسابق لعملية البحث عن الحلول. إنه فكر قد أبرز مهارة منقطعة النظير في رفض ما أسماه بالحلول المستوردة. غير أنه لا يزال مصرا على إنتاج حلول مستنفذة. ويبدو أنه عاجز حتى الآن عن تحقيق ثورته الحقيقية على مستوى النمط المعرفي. ولذلك لن يفيده كثرة التمسك بشعارات التبني الحضاري السطحي غير المستند إلى إستراتيجيات التغيير الجذري. وبما أن التجديد لم يصل إلى كيفية التعاطي مع الأزمة وإلى آليات التحليل وطبيعة المفاهيم وسياسة العلاقة المعقدة بين الفعل الواعي للإرادة والفعل اللاواعي للنسق، فإن كل هذه المراكمة ستكون عبارة عن أصفار على الشمال من شأنها أن تغذي هذا السبات الذي يهرب العقول بعيدا عن التفاعل الإيجابي مع متغيرات العصر والصيرورة الطبيعية للسؤال الكيفي. علما أن التراكم سيكون مقدمة ضرورية في صيرورة استملاك دينامية البنى، فقط حينما يكون تراكما كميا مشفوعا بـ "الكيف". وهذا ما نسميه بحكومة الكيف على الكم في صيرورة الفعل النهضوي. هذا السبات على النمط المعرفي المستنفذ، فضلا عن كونه موقفا غير تاريخي، هو ظاهر في انسداداته كما تعكسها ثقافة الشروح والحواشي المتكاثرة أو ملهيات إعادة إنتاج المفارقات والتكرار الإنشائي وملأ الفراغ بفضلات التفكير السطحي. إلا أن هذا لا يعني البتة، أن لا وجود داخل هذا التراكم الإنشائي، لعينات من المقاربات والأفكار التي تحاول تعميق السؤال، ويزعجها هذا التكلس الخطير لهذا الفكر. وهذه العينات النادرة ندرة الكبريت الأحمر وسط هذا الركام الإنشائي المهول، هي المعول عليها في فعل المراكمة النوعية التي تجعل الكيف حاكما على الكم؛ التراكم الضروري والموضوعي لتفعيل النسق. إننا في أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، نعتقد أن الفكر الإسلامي المعاصر، متأخر عن عمق الأسئلة المطروحة على صعيد الفكر العربي المعاصر الذي يشارك فيه مثقفون من مشارب عديدة، وأن الفكر الإسلامي المعاصر، إنما يستقوي على هذا الفكر ليس بعمق أسئلة ولا بمغامراته في الاستشكال، بقدر ما

يستقوي علبه بعمقه الاجتماعي وقدرته على رفع إيقاع الممانعة والتعبئة. ولكننا نضيف أيضا، إلى أن هذا الفكر في نهاية المطاف، هو المعول عليه في إحداث التغيير. وبأن أي فكر يتحرك خارج هذا التموج الاجتماعي ولا يتحرك في دائرة الفكر الإسلامي، سيكون مجرد فكر، مهما بلغت رياضته النظرية معزولا بشكل طبيعي، لأن أسئلته مغشوشة وغير نهضوية بقدر ما هي عمائية أولا تتحرك في إطار مشروع، سيكون فكرا خارج دائرة التبني الحضاري المطلوب والتغيير الجذري الممكن. فمهما بدا لنا من أزمات في هذا الفكر، إلا أنه الفكر الذي لا يمكن تجاوزه أو نشدان التغيير والإصلاح خارجه، لأنه يستمد مصداقية وجوده من عمق تراثه الرمزي. على أن هذا التراث الرمزي ـ أو على حد تعبير بورديو: الرأسمال الرمزي ـ ليس بديلا عن الرأسمال المادي، متى ما افتقدت الشعوب لهذا الرأسمال أو عجزت عن تحقيقه. بل إننا نعتقد في هذه الأطروحة، إن الرأسمال الرمزي لا قيمة له إطلاقا إذا لم يستملك ديناميته ويتحرك في طول مسارات البحث عن لحظة تخارجه التاريخي. أي إنه لا قيمة للرأسمال الرمزي إذا لم يحقق الرأسمال المادي بوصفه قوة ممانعته وعنصر استمراريته. من هنا فأطروحة التبني الحضاري والتغيير الجذري تنظر إلى الرأسماليين، بمنظار جدلي متكامل، حيث الرأسمال الرمزي يحرز الرأسمال المادي، وبأن الرأسمال المادي من شأنه أن يعيد إنتاج الرأسمال الرمزي على أشكال متطورة من صور التكييفانية الخلاقة للرأسمال الرمزي؛ وهو شرط حيويته وتطوره.

تقف أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري موقفا سلبيا من تلك الأطاريح الإسلامية التي تلتف حول الأزمة بتصعيد هجاس الممانعة الهوجاء أو الاستخدام السطحي لمفهومات التبني الحضاري إلى حد الإنزلاق في سراديب اللامعنى، على خلفية التبني المغشوش السياسوي. فأما الأولى، فقد بدا عوارها يوم إدركنا أن تصعيد هجاس الرفض غير المستند إلى مشروع رؤية حضارية أو فكر خلاق، هو مجرد تعميق للأزمة. أما الموقف المغشوش الذي يرى إلى خياراته

بوصفها مواجهة حضارية أو بديل حضاري، دون أن يكون قد استنفذ النظر في عمق السؤال الحضاري، أو فتح ورشا للنقاش الحر حول تفاصيله ومضامينه، إنما فضلا عن كونه يجرف الوعي الإسلامي إلى أسئلة مغشوشة ويساهم في تمييع عناوين الفعل النهضوي، فهو يزيد في إقامة الأسس المغشوشة والهشة لقيام مشاريع عاجزة ومغالطة، تنصب فخاخا للفكر الإسلامي وتقوم بحجب نقاط الاستفهام الحقيقية، تحت طائلة التصعيد التعبوي برسم الممانعة الهوجاء.

هكذا تقف أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري موقفا سلبيا من الأطاريح التي ترتكز على فكرة المؤامرة بلا شرط أو قيد أو تلك التي تتوسل بآليات التلفيق ورد الشبهات وقمع السؤال واختزال الأزمة في عناوين مغشوشة أو استعجال الحلول أو إطلاق العنان للاستعمال الأهو ج للمفاهيم أو التقمصات والإسقاطات التي تجعل أصحاب هذا الخطاب يقعون في ازدواجية الخطاب، أو أن يتبنوا كل آراء مشاريع خصومهم الإيديولوجيين أو السياسيين والهروب إلى الأمام، كما لوأنهم لا خلاف لديهم حول القضايا الكبرى التي تطرحها الحداثة، أو تهريب أسئلة "المراجعة" الجذرية في آفاقها المعرفية إلى فضاءات تمسرحها السياسوي، أو تعطيل فاعلية العقل باستفحال آفة المجمودية على فكر المؤامرة. نعم، إن مقتضى الوسطية، أن تقارب الأشياء في سياق تجادل الداخل والخارج. فأطروحتنا ترى إلى المشكل العربي والإسلامي بهذا المنظور الذي يأخذ بعين الاعتبار، أننا أصبحنا نعيش ضمن نسق علائقي دولي؛ قسم منه بارز وقسم آخر منه، وهو الأكبر، خفي. واليوم، نحن نعيش لحظة حاسمة على صعيد الانتقال إلى عصر الثورة المعرفية والعولمة ومزيد من تداخل وتقاطع المصالح. إن مشكلتنا لم تعد ذاتية داخلية، بل هي اليوم مركب من عوامل ذاتية وأخرى موضوعية. وأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، ترى إلى هذه المشكلة على أساس أنها ثمرة لتربص البرانية واستفحال الجوانية. فالمؤامرة حق، لكن علينا أن نفهم المؤامرة في سياق تفاعل الإرادات وضمن

أواليات اشتغال العلاقات الدولية. ولذا، إذا استوعبنا أن المؤامرة هي نفسها تتسرب عبر مسام جسد منهار لا يتمتع بما يكفي من الحصانة، فما علينا إلا أن ندرك بأن المؤامرة هي مظهر من مظاهر اللعبة في عالم تتصيد فيه الأقطاب الكبرى الحد الأقصى من المصالح الممكنة. فالمطلوب منا، استيعاب أننا نوجد على أرضية واسعة من لعبة الأمم. وبأن الاستسلام لما تسميه بالمؤامرة غير مبرر وبأن الحديث عن المؤامرة بلغة أخلاقوية مجردة لن يجدي نفعا. فالمطلوب، المناورة في قلب هذه المؤامرة، ليس بوصفها ملحمة ماسونية محضة، بل بوصفها محصلة تزاحم المصالح والأطماع، قد تستغل فيه كل أشكال الأيديولوجيات والأديان والثقافات، فالكيانات الإجتماعية لا تعبر عن مصالحها بلغة الأرقام الجامدة المجردة، بل إنها تعبر عنها بطيف هائل من الرموز الثقافية. فبما أننا لا نملك زمام نمونا ولا نتحكم في قوانينه في زحمة تناقض المصالح الكبرى، فليس أمامنا إلا أن نصعد خيار المناورة إلى أقصاه، داخليا وخارجيا، لتمكين أنفسنا من إمكانات التقدم والنمو والنهضة. فهذه لم تعد حقوقا تؤخذ بالمجان ولا حتى تنتزع بالقوة، بل هي حقوق تنتزع بالمرونة والمناورة والمغامرة. إن النهضة والتنمية اليوم هي رهان الشعوب والأمم الأكثر قدرة على المناورة (التنمية= مناورة).

هذه بعض ملامح الإطار المعرفي الذي تتحرك في ضوئه جل المقاربات التي يتضمنها هذا الكتاب، إنه عبارة عن أسئلة متعددة هي اليوم محل بلوى الفكر الإسلامي المعاصر. نحاول من خلال ذلك المساهمة في رفع إيقاع الفكر الإسلامي المعاصر لاكتساب شجاعة أكبر في نقد الذات ومراجعتها. كتبت قبل أكثر من عقد من الزمان، عن أن الفكر الإسلامي يجب أن يتحلى بالشجاعة في نقد الذات ونقد الآخر. ولازلت أرى أن أغلب الأطاريح الإسلامية تسعى إلى تجنب السؤال، وتفجر عنترياتها في كل شيء إلا في نقدها الذاتي أو مراجعاتها. على أن جل المراجعات وما يبدو نقدا ذاتيا حتى الآن، ما هو إلا إعادة انتشار لجوهر الأزمة، طالما أن التجديد

لم يكن جذريا بالقدر الذي يتجه بالسؤال إلى صلب الإطار المعرفي للمفاهيم. وهكذا نظفر بحالة من الكر والفر، التي تستند إلى ذات الأطر والمعايير وهو ما يعني أن التجديد في هذه الحالة ليس سوى خدعة ومخاتلة يمارسها الفكر الفلاني لحماية نفسه، درءا للإنقراض وطلبا للاستمرارية والبقاء.

فالتجديد الجذري ينهض على أرضية نقدية صلبة،تستهدف النمط المعرفي والبداهات المغشوشة الطارئة على الفكر طروا خادعا. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري تؤمن بالاستيعاب والتجاوز. غير أن لا تجاوز من دون نقد، كما لا نقد بدون علم. ومقتضى هذا المعيار، أن الدعوة إلى التجاوز يتعين أن تسبقها دعوة إلى الاستيعاب. فما لم يستوعب الفكر الإسلامي بشتى مراحل عطائه وفنونه وعلومه وصناعاته، وما لم نستوعب الفكر الحديث الذي نحن جزء منه شئنا أم أبينا، فلن يكون ثمة أي جدوى للحديث عن التجاوز.

إن الوتيرة النقدية المطلوبة، تتحدد بالظروف التي تحكم حركة الفكر، وبالشروط الموضوعية التي ينطلق منها الفكر. ومقتضى هذا المعيار، أن على وتيرة النقد، أن تكون من النفاذ والعمق والدينامية، ما يفوق الوضع المعاش. وهذا ما يعني أن مقتضى ما تتطلبه الوتيرة النقدية، هو التحرك في اتجاه إحداث ثورة نقدية. ولا يخفى ذلك الشرط الرئيس في العمل النقدي؛ أي تحرر الذات الناقدة قدر الوسع، حيث لا نقد من دون تحرر من الوصاية. القدر الكافي من التحرر لرؤية الأشياء كما هي، وبالتالي الشجاعة للتعبير عنها كما هي. ولا يخفى أن شرف العلم هو بموضوعه أو أدلته المعتمدة أو مقاصده. والنقد يتجه إلى هذا الثالوث الإبستيمولوجي؛ أي مرجعية الفكر وأدواته ومقاصده. وتقوم العملية النقدية المسندة لأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري على توسيع اشتغال قاعدة تحرير محل النزاع، فلا وجود لمفهوم غدا من بديهيات الفكر الإسلامي المعاصر حتى نخضعه للبحث والنظر والتحليل، فلا وجود لمفهوم أو فكرة خارج سلطة تحرير محل النزاع.

فالمفاهيم مكتسبة غير معطاة. وهي بالتالي متطورة غير ثابتة. وعليها أن تسند وتستند إلى التطور والتجدد. ولا قيمة للمفهوم إذا لم يكن منتجا. فأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تؤمن باقتصاد العلم وباقتصاد المفهوم وباقتصاد القيمة. فالمفهوم يتغير ويتطور بإعادة إنتاجه وفق شروط ومعايير جديدة. بمعنى آخر، إن المفاهيم لا تموت، بل تنشأ وتتطور، إنها على غرار قاعدة "لافوازية" الفيزيائية: لا شيء يضيع ولا شيء يربح، بل الكل يتحول. وهذا ما يجعلنا نقف على ذاكرة المفهوم في أقدر الآراء والنظريات.

بعد ذلك ندرك أننا استطعنا تحقيق القطيعة النظرية مع النمط المعرفي الذي جعل بعض الأعمال في الفكر الإسلامي المعاصر تتحول إلى "روائع" لا تكاد تفارق هذا الخطاب، وفي طليعتها " الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار " للبهي، أو " جاهلية القرن العشرين" لمحمد قطب.. كما قطعنا نظريا مع صيغة السؤال الأرسلاني: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم" والذي ارتد إلى مشروع سؤال في كتاب للشيخ القرضاو ي، تحت عنوان:"أين الخلل". إننا ندرك أن سبب هذا الانسداد هو عدم الالتفات إلى شقاوة النمط المعرفي الذي خيم على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ ونحن من خلال أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري ننشد التحول بهذا الفكر إلى فضاء آخر، ومعانقة نمط معرفي جديد، وحده مفتاح الخروج من هذا المنغلق ووحده المثقاب لخرم هذا الانسداد التعيس!

تطبيقات القسم الأول

تشتمل تطبيقات القسم الأول على معالجات ذات صلة بمفهوم التبني الحضاري والتجديد الجذري؛ مورد بلوى الفكر الإسلامي المعاصر ومصدر التحدي الأكبر الذي نواجهه في حياتنا المعاصرة. تطبيقات القسم الأول معنية بالمعالجة الحضارية للفكر الإسلامي وأيضا بالجوانب النقدية المتصلة بجملة المفاهيم المتداولة والمشاريع المعروضة في الفكر العربي المعاصر.. فهي تتناول بالنقد والمراجعة قضايا ومفاهيم وأطاريح ومشاريع وأسئلة نظير سؤال التراث والحداثة ومابعد الحداثة والعلمانية والعمائية والمنطق التحويلي..

تطبيق أول

الحداثة والسؤال الديني* في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري

إن المراقب لما جرى ويجري داخل المشهد العربي والإسلامي طيلة قرن من الانشغال بأسئلة النهضة والتحديث سيكتشف لا محالة أن الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، لم يكن بحق إفرازا إيجابيا لعقل تساس به شؤون اجتماعه وتدبر به كبرى الأزمات الناجمة عن علاقته بالمحيط وبدوران الأزمنة وآثار صيرورتها؛ بل إنه في حقيقة الأمر، لم يكن سوى حصيلة مسلسل تاريخي من الرضات والصدمات المتتالية، وهو ما يعني أنه كان دوما حصيلة لردود الفعل وليس نتاج فعل. وإذا ما اعتبرنا الفعل والانفعال كليهما من فعل العقل في اختلاف وظائفه وتنوع مراتب نشاطه، قلنا، أن ما كان ثمرة لردود الفعل، هو منتج لنشاط عقلي سلبي. فالإخفاقات والنكسات والإحباطات التي واجهت هذا الكيان العاري من كل شرائط المنعة ضد خطر السقوط والانهيار التام الممكن، جاءت متتالية منذ أولى الصدمات؛ صدمة الحداثة التي كشفت عن نفسها منذ أول زحف استعماري على المنطقة العربية،

وتحديدا الزحف النابوليوني باتجاه مصر. من هنا، لا غرابة في أن ينطلق سؤال التحديث وإشكالياته، حيث للسبق ها هنا خلفياته الموضوعية. فلقد تدفقت الأسئلة الحرجة نفسها على باقي البلاد التي خضعت للاستعمار تباعا. وكأننا أمام معادلة؛ حيثما حل الاستعمار وحدثت صدمة الأهالي بروائعه الحضارية، انطلق السؤال بثقله الإشكالي[1]. هذه الملازمة التاريخية بين واقع الاستعمار وبداية الانشغال بسؤال التحديث، هو ما جعل أول مظاهر الحداثة وأولى روائعها المستفزة، تدخل على المجال العربي والإسلامي كمظاهر للمستوطنين أو تجديدا لهياكل المحلي بما يلحقه عنوة بالمتروبول. كل هذا الذي أسال مداد غزيرا إلى حد الإشباع، جعل الحداثة والاستعمار في لحظة من اللحظات، وجهين لعملة واحدة. حضرت هذه الملازمة في نظر المستعمر ـ بكسر الميم الثانية ـ الذي جعل من رسالته التحديثية والتحضيرية، مسوغا لتبرير فعل الغزو وسياسة المحوالثقافي وتدابير الإستتباع. كما كانت الملازمة حاضرة بالقوة نفسها لدى المستعمر ـ بفتح الميم الثانية ـ أي الحداثة بوصفها حدثا استعماريا بامتياز[2].

صدمة الحداثة هي إذن، أولى الرضات التاريخية التي مهدت لمسلم آخر من الرضات، حيث بات العقل العربي والإسلامي يتشكل تباعا على إيقاع محنته، ما جعله يبدو في أوج نشاطه وتفاعله مع الأسئلة المذكورة، عقلا مجروحا ومحطما وحزينا ومهووسا ومهجوسا بأسئلة فك الارتباط بالمركز تارة، وتارة أخرى، مندفعا إلى التماهي مع المركز إلى حد الاستيلاب التعسفي[3]، في أفق استبداد الآخر وصورته بمخيال هذا الكائن المحبط والمحطم والمستباح... إنه عقل انبنى على مشاهد التحطيم الخارجي الممنهج، وأيضا التحطيم الذاتي الناتج عن خيبات الأمل. لذا كان عقلا رفضويا واستيلابيا واستتباعيا وتعويضيا وإسقاطيا، أو بتعبير آخر، عقلا مريضا، لم يستطع حتى اليوم تحقيق خروجه المعافى من شرنقة رداة الفعل إلى دائرة الفعل، ومن حال العقل السلبي على حال العقل الإيجابي. وقد بدا العقل العربي

والإسلامي المعاصر، كجزء من أزمة مجال مأزوم كلا، محكوم بنسق جامد تستبد به بنية نائمة. فهو بالأحرى مرآة صافية تعكس هذا التوتر والاستفحال الأزموي الحاد في واقع عربي لا يزال في طور رجع الصدى لهزائمه المنكرة، يعيد إنتاج نفسه بشروطها الفاسدة والمرضية. ومنذ ذلك الوقت، وسؤال النهضة وإشكالية الحداثة لم يجدا طريقهما خارج شرنقة التبني المجمود على النمط المعرفي الذي يحدد مصير الاتجاه التفكيري لمنظومة الأمم المحكومة بجدلية القهر أو المغلوبية.

أمام هذا القلق النابع من استمرار فعل الصدمات وخيبات الأمل ـ إذ يمكننا الحديث عن صدمات حداثية بقدر الثورات العلمية والثقافية والاجتماعية التي تحدث ولازالت في الغرب ـ بدا العقل العربي والإسلامي المعاصر، محكوما بالتردد أو بنزعته إلى الأقصى أو سدرة المنتهى في عالم الاختيارات إما استلابا تعيسا بلا شرط يحفظ ماهية كائن مستلب، وإما رفضا شقيا مطلقا متجوهرا حول ماهية كائن منزو على حقائقه ومدائنه المحروسة[٤]. نعم إن إشكالية الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، كانت قد نالت حظها الوافر من النقاش، بل لعل النقاش بلغ مبلغه بحيث لم يدع فكرا أو منهجا أو "حدوثه" غربية إلا وعاقرها على نحوما، على الأقل في إطار تنظيراته حول الأزمة[٥]. غير أن المشكلة، لم تعد مجرد انفتاح غير مشروط بموضوعية النظر العلمي المتحرر من سلطة الموضات الفكرية والثقافية ومشاهد الاستنبات الدوري للمفاهيم والأفكار. ولذا فإن فعل المواكبة الذي لم يلتفت إلى إشكالية تأثيرات "الحصر المنهجي" على عملية الفهم، هو ما جعل هذا الفكر يراوح مكانه، إذ لم يفلح في أن ينتج من الفكر ما هو حقيق بتحرير العقل العربي والإسلامي من نزلات الوعي الشقي. وقد أدى هذا الهذيان البارانوياني في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، إلى أن يميل كل الميل من الأقصى إلى الأقصى، حيث انفلت من قبضته زئبق الجدل الممكن بين الأقصيين بما يحدد لهما تخما تركيبيا تواسطيا وليس توسطيا[٦]، هما اليوم سمة رئيسة لمأزق عقل عربي وفكر

إسلامي، لم يقبض أحدهما حتى اليوم على سر خلطة وعيه بجدل الواجب والإمكان. إننا بالتالي غلاة طوباويون، أو مستلبون في ماهية هذا السبات التعيس، أو متنطعون أشقياء على ممشى ملغم بالآمال المغشوشة والأشباح المعلقة. وتلكم آفة الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

من هنا يتعين الدخول إلى بحث إشكالية الحداثة والسؤال الديني، حيث لا جدوى من إعادة إنتاج الفظاعات نفسها في تناول موضوعة كهذه عن تحرير محل النزاع، ينبغي أن يسبق إنتاج الفظاعات نفسها في تناول موضوعة كهذه. إن تحرير محل النزاع، ينبغي أن يسبق ها هنا بعملية تحرير العقل العربي والإسلامي من آثار جروحه الغائرة، ونفض غبار الهزيمة والإحباط وخيبات الأمل التي تجعله عقلا مرشحا لتبني كل إشكال الاختزال الفكري والتنظيري. فقبل أن نعقل الأشياء يتعين علينا معرفة كيفية عقل الأشياء. وهذا يتطلب قيام لغة واصفة للوقوف عند النمط المعرفي الذي ترتهن له كافة رؤانا ومشاريعنا وتصوراتنا. وقد خلصنا إلى حصر مشكلة العقل العربي والإسلامي والمعاصر في مستويين.

١ـ المستوى الذي تعكسه انجراحاته وتعبيراته التعويضية والهذيانية، ما يجعله في حالة من التمأزق السيكوباتولوجي، فتلك هي مشكلته السيكولوجية.

٢ـ المستوى الذي تعكسه تناقضاته وهشاشته وفوضاه المعرفية، ما يجعله في حالة من التمأزق البارادیغمي، فتلك هي مشكلته المعرفية.

سوف لن نطنب كثيرا في تتبع أسباب ومظاهر هاتين المشكلتين. لكن هذا لا يمنع من القول على سبيل الاختصار، بأن مظاهر المشكلة السيكولوجية تقوم على مركب صدمات من مصدر واحد، وإن اختلفت مستوياتهما:

١ـ صدمة الحداثة ـ والتي هي في الواقع صدمات متتالية ومستمرة حتى اليوم ـ لازالت كما قلنا تمارس استفزازها للعقل العربي والإسلامي، ولازالت تحرجه تاريخيا.

٢ـ صدمة الهزائم السياسية والعسكرية والتنموية المتتالية، والتي لازالت تشكل مصدر إحساس بالهزيمة والعار وخيبات الأمل. ما يجعل العقل العربي والإسلامي المعاصر ينتابه شعور حاد بالذنب: أساس ذاك العصاب المزمن في هذا العقل.

وأما ما يتصل بمظاهر المشكلة المعرفية، فهي تعود إلى ثقل التأثير السيكولوجي نفسه، إذا ما اعتبرنا أسباب الذهول والحصر المنهجي والاختيارات الايديولوجية وغيرها، تجد لها دوافع في الأعماق السحيقة للذات المجروحة[٧]. هذا إلى جانب الدوافع الموضوعية التي تربك عقلا لم يدخل الكون الحديث بعد، حتى وإن دخله مهمشا تابعا منفعلا.

وقد بدا العقل العربي أمام هذا التدفق الهائل من المدارس والاتجاهات والمناهج والثورات البارادیغمية، مندهشا وفي منتهى الحرج، حيث أنى له الإحاطة بهذا التراكم الحيوي المدهش. وأنى له الإنخراط في سباق المسافات الطويلة لهذا التوالد المطرد وأحيانا الفجائي، ولهذه الأنساق المعرفية والخبرات العلمية المتكاثرة. إنه وجود منفعل على نحو التعاقلية السلبية، ما لا يتيح له إمكانية التحليق حيث يحلق عقل الحداثة هناك. وحيث ليس له منها اليوم إلا إمكان الاستعارة، بل وأسوأ أشكالها: استعارة خردتها المستعملة، يحدث هذا في السلع والخدمات والقيم والأفكار والتصورات... فالعقل العربي والإسلامي المعاصر إذن هو في نهاية المطاف ليس له من هذه الحداثة، سوى سقط المتاع. وقد حق على من يرون معالجة أي إشكالية مما سبق ذكره، أن يدرك أي مهمة تنتظره لتحرير هذا العقل من أعطابه وهشاشته وعقباته النفسية والمعرفية قبل أن ندخل في عملية تحرير محل النزاع. وهنا يبقى السؤال ضروريا: كيف يتسنى لنا تحرير هذا العقل وبأية وسيلة يمكننا فعل ذلك، وإلى أي حد نستطيع تحقيقه؟

أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، كمشروع حل.

لقد حاولنا من خلال هذه الأطروحة، أن نرقى بالفكر الإسلامي إلى ما بعد الحد الأدنى من تحقيق معذرية الأفراد. أي الانتقال من مطلب الحق في الوجود إلى مطلب السبق في الوجود. فالقضايا التي عنى بها الفكر الإسلامي في أفق التبني الحضاري، هي قضايا تتعلق بوجود أمة ورهاناتها وتطلعاتها. فسواء أتحقق الحد الأدنى من معذرية الأفراد أو الحد الأدنى من إمكانية الوجود، فإن ثمة فريضة غائبة تتعلق بخلاص أمة وتقدمها. أي أن الغاية من التبني الحضاري هو الجعل المركب وليس الجعل البسيط[8]. فمشروع التبني الحضاري يتعدى السؤال: كيف يكون الإنسان مسلما ـ في الحد الأدنى من تكليفه الفردي ـ وكفى، في كل الظروف والشروط الممكنة، فهذا خلاص فردي وأخروي، ناظر في معذرية الفرد، مع الإغماض عن مسؤوليته الإستخلافية الناظرة في تكليفه الجمعي كأمة لا يغنيها عن معذريتها "الأمية"، معذريتها الفردية. فما كان خلاصا أخرويا للأفراد، لا يرفع انشغال ذمة المكلف الجمعي برسم تكليفية الأمة بالسبق في الوجود: مصداق شهادتها على الأمم. فيكون الفرد نفسه مشغول الذمة بلحاظ ما له من واجبات تعيينية تجاه الجماعة مشغولة الذمة بالسبق في الوجود الحضاري، لإنقاذ الإنسانية من ظلم وفساد خياراتها الحضارية غير العادلة. أجل، إن التبني الحضاري يتعدى بهذا السؤال إلى مدرك آخر: كيف نجعل المسلم، هو نفسه مسلما نموذجيا متقدما ناميا سيد دورته الحضارية في ظروف معينة وشروط محددة. فهذا خلاص جماعي دنيوي وأخروي، برسم معذرية أمة وكائن مستخلف، ليس كما هو ، ولا كما اتفق، بل بحسب شروط محددة.

وأما منحى التجديد الجذري، فمقتضاه إعادة تفكيك الأنساق التاريخية إلى مستوى التعاليم. أي أن نعيد الظاهرة المتحققة في الاجتماع الثقافي والتاريخي إلى مستواها غير المنظوم ـ أعني بالنظم هنا ما هو برسم العقل النظري وليس ما يتعلق

بالعقل المنظم (بفتح الظاء) ـ وهذا معناه، أننا في نهاية المطاف، مدعوون إلى تحرير التعاليم من كل أشكال الفهم المرتكزة على نمط معرفي، لعله لم يعد له حضور فاعل في زماننا. إن إعادة انتشار التعاليم، هو في الواقع تحرير لها من سلط معرفية تاريخية ومن هيمنة نموذج معرفي تاريخي ومن سيطرة فهم معين أو أفهام محصورة، لكي يتيح للملتقى، وفي ضوء التبني الحضاري، إمكانية إعادة بناء علاقته مع هذه التعاليم في ضوء إكراهات العصر وشروطه، وأيضا في ضوء إعادة ربط الوشائج مع المفاهيم والوسائط المعرفية، بحيث تستجيب للنمط المعرفي الأكثر حداثة وجدارة ونجاعة. وبناءا على مدعى هذه الأطروحة؛ نحاول في هذه الورقة أن نقدم حلا للمشكلتين معا؛ الأولى: ما يتعلق بتحرير العقل العربي والإسلامي المعاصر من هجاسه وجروحه وهذيانه... والثاني: يتعلق بتحرير محل النزاع في إطار موضوعتنا: "الحداثة والسؤال الديني".

١ـ تحرير العقل

ثمة أكثر من صورة لهذا الأسر المعرفي والسيكولوجي الذي يعاني منهما العقل العربي والإسلامي المعاصر. ولعل أهم سؤال يعبر عن هذا النوع من الحصر النفسي والمعرفي، ذلك السؤال الأرسلاني: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؛ والذي انتهى في صيغة عنوان لإحدى أهم كتب الشيخ القرضاو ي: أين الخلل؟ لقد أو ضحنا بما فيه الكفاية كيف أن هذا السؤال الذي يلخص هاجسا نفسيا ومعرفيا لجيل النهضة العربية الأوائل ينتمي إلى نمط معرفي موسوم بالنزعة الثباتية والميكانيكية. وأنه في حد ذاته، سؤال من شأنه أن يعمق هذا الحصر ويرفع منسوب خيبات الأمل إلى أقصاه في العقل العربي والإسلامي المعاصر. وقد انتهينا إلى صيغة أكثر عملا نية ودينامية، إذ تعين أن يصبح السؤال الحقيقي اليوم: إننا متخلفون، فيكف نتقدم؟ إن سؤالا كهذا، من شأنه تحرير العقل العربي والإسلامي من أن ينظر إلى الآخر الغالب، بمثابته مشكلته الأولى والأخير في التقدم. كما أن السؤال الأخير يحرر سؤال التقدم

من هذا العناد التماثلي، ليجعله سؤالا حقيقيا ناظرا في إمكانات النهوض الذاتي من منطلق الوجوب في التقدم كما يفرضه التبني الحضاري. وهذا التحرر يجعل البحث متجها إلى مخارج الأزمنة ومداخل الحل، ولا يلهي نفسه بالبحث عن مداخل الأزمنة التاريخية، بعد أن عم الداء واستشرى الفساد أو غدا مأزما بنيويا[٩]. فمن شأن هذا التغيير في صيغة السؤال، أن يحرر العقل من حال البحث في أسباب الانحطاط التاريخي وأقاصيصه عبثا، وبالتالي تنامي الشعور بالذنب: المعطل السيكولوجي للرؤية الإيجابية للعالم، القائمة على النسيان الإيجابي المحرر للعقل من أوجاع الجرح السيكولوجي الغائر بفعل الصدمات التاريخية، وتصعيد فعل الإيحاء الإيجابي والظفر بقدر من الهمة في اتجاه العمل الإيجابي. إن المفاهيم التي تم التعاطي معها في إطار التبني الحضاري والتجديد الجذري، ترمي إلى تحرير المفهوم من سلطة الأفهام وصولا إلى تحرير الفاهمة نفسها من سلطة التواطؤ التاريخي بين الأفهام السابقة والمفاهيم. إنها تؤهل المتلقي كي يعيد تشكيل علاقة متجددة ونقدية مع المفاهيم، محررا إياه من سلطة الثابت. حيث إن مقتضى التجديد الجذري، الأخذ بمفهوم "الثابت المتحول" ـ مع إسقاط واو العطف ـ وتعميم منطق الحركة كي يشمل كل المفاهيم. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تقدم مخرجا للعقل العربي والإسلامي المعاصر، إذ تحرره من تسلط سيكولوجيا الهزيمة وآفات التعويض والإسقاط والهذيان. لأنها تفتح أمامه أفقا للإمكان المستدام، وتحثه على فعل النسيان الإيجابي لنكساته وإحباطاته التاريخية. فهي أطروحة لم تقدحها نكسة ١٩٦٧م ولا إخفاقات مشاريع التنمية، بل هي أطروحة متطلعة إلى المستقبل المنظور وتنطلق من الإمكان المفتوح، مادام أن الغالب نفسه أصبح غير قادر على السيطرة على مداخل ومخارج أزمته. وحيث أن الثورات العلمية اليوم، تتيح هامشا ما للمناورة بالوجود وفي الوجود. كما أنها تنطلق من بعض صور الانتصارات الجزئية التي وإن لم تكن تعني الوقوف التام على مخارج الأزمة، فهي تصلح عاملا لتخفيف وطأة

رهاب الآخر ومعالجة أدواء الهزائم المكرورة والجروح الغائرة"[1]. إن أطروحة التبني الحضارية والتجديد الجذري، تمنح قدرة على المناورة أكثر، وحرية في العمل والتجريب أكبر. فالمطلوب في ضوء هذه الأطروحة، هو العمل وليس تحديد النتيجة، ولا في مشاريع خلاص بنيوي، بقدر ما يكون هدفها تعقب الحامل لفكرة التبني الحضاري حتى لا يقع في مطبات الانزواء السلبي أو الوعي الشقي أو خيبات الأمل. إنه مشروع رؤية من شأنها أن تفتح مديات للعمل المستدام والتراكمي إلى حيث يتحقق التخارج التاريخي للبنية. وإذن، فالتبني الحضاري والتغيير الجذري يحرر العقل العربي والإسلامي المعاصر، سيكولوجيا، بفعل النسيان الإيجابي للهزائم ولآثارها بتوسيع الاهتمام بالإمكان، والوقوف عند الهزائم الجزئية للآخر والانتصارات الجزئية للأنا بما يحقق قدرتها على الإيحاء الذاتي لاستئناف الفعل الإيجابي. كما يحرره معرفيا بإعادة إنتاج المفاهيم على خلفية أنماط معرفية جديدة، وإعادة تشكيل علاقة حيوية مع هذه المناهج والمفاهيم، والأخذ بمفهوم الاستحالة والانقلاب في المفهوم والشخص والموضوع. إنه انتقال بالعقل العربي والإسلامي من شرنقات الحصر الميكانيكي إلى فضاءات جدلية وديناميةة واحتمالية أوسع.

٢ـ تحرير محل النزاع

نحاول هنا، القبض على حقيقة الموضوعات المؤسسة لإشكالية "الحداثة والسؤال الديني". ونحن نعتبر أن قدرا من الصبر في انتظار تناول جوهر الإشكال، أمر ضروري يتطلبه واجب التخلص من كافة العوائق التي تنصب في طريق الوصول إلى حقيقة الموضوع. وهنا ستنقسم المعالجة إلى مستويين:

ـ المستوى الأول: معني بتحرير المفاهيم من عموم عوائق المعرفة؛ وهنا سوف يكون البحث في "المنهج".

ـ المستوى الثاني: معني بتطبيقات نموذجية لبعض مفاهيم وقواعد التبني الحضاري والتجديد الجذري على موضوعاتنا (=الحداثة والسؤال الديني) ضمن نموذج معين أو عينة محددة.

I ـ المفهوم وإشكالية المنهج

سوف أنطلق هنا من النتائج المهمة التي انتهى إليها صديقنا د. أحد قراملكي بخصوص ما أسماه "بالبيتخصصية" ـ Interdisciplinary [11]. وحتى لا أطنب في شرح أبعاد هذا المفهوم أو بالأحرى هذا المنظور، سأكتفي بعرض ما كان دافعا لهذا الاختيار البينخصصي.

لقد نبه الباحث إلى مأزق استبداد المنهج الوحيد في الدراسات العلمية، أو ما اسماه بـ"الحصر المنهجي"[12]. وقد أدى هذا النوع من الاتجاهات إلى نتائج سلبية على صعيد البحث العلمي. ليس فقط لأنه لا يحيط بالوجوه الأخرى والمختلفة للظاهرة الواحدة فحسب. بل لأنه لا يحسن الإنصات لوجهات النظر الأخرى أيضا[13]. إن الحصر المنهجي بهذا المعنى ينتهي إلى ضرب من حوار طرشان، معيقا للمعرفة ونافيا للتواصل. وقد أدى الحصر المنهجي إلى كل صور الاختزال التي هي في نهاية المطاف آفة من الآفات العارضة على البحث العلمي. وقد كان لبروز الاتجاه الظواهري أهمية قصوى، لأنه استطاع بالفعل تجاوز هذا الحصر المنهجي وآثاره الاختزالية، مما أدى إلى تحرير الباحث من كل مسبقاته وأحكام القيمة التي تجعل الباحث لا يبلغ موضوعه البتة، بل يكتفي بإنتاجه في ذهنيه على وفق قوالب متخلية جاهزة. هذا مع أن الظواهرية نفسها انتهت إلى شكل آخر من أشكال الاختزالية، منها كما يذكر أحد قراملكي اعتبار الظاهريات منهجا وعلما وليس محض اتجاه، من شأنه أن يوقعنا في ضرب من الحصرية. ومنها أيضا أزمة الظاهريات وتحديدا في نطاق إشكالية استبعاد النومين من إمكانية المعرفة كما يؤكد سايفرت[14].

لقد ضرب أحد قراملكي مثالا عن هذه "البيتخصصية"، من خلال علمين: أحدهما ينتمي إلى العالم الإسلامي وهو ملا صدرا الشيرازي، والثاني ينتمي إلى الغرب الحديث وهو كارل ماركس. لقد دافع قراملكي عن ملا صدرا، نافيا أن يكون نهجه نهجا توفيقيا أو تلفيقيا. بل رأى في طريقته نوعا من البناء البيتخصصي، الذي حرر هذا الفيلسوف المسلم من آفة "الحصر المنهجي". فلقد امتلك هذا الأخير قدرة فائقة على الجمع بين علم الكلام والفلسفة والعرفان والإلهيات، ما انتهى به إلى إنتاج طريقة أكثر غنى، جمعت بين كل هذه الصناعات كما جمعت بين الإشراق والمشاء. فكان أشبه بمصالحة، أثمرت نتائج ملفتة للنظر. وأما بخصوص ماركس، فقد كان واحدا من رواد هذه ""البيتخصصية"، بعد أن استطاع دمج الاقتصاد السانسيموني والجدل الهيغلي ومادية القرن السابع عشر في مشروع رؤية جامعة بيتخصصية. طبعا، لاشك أن هذا الدمج المتعدد للعلوم والمناهج لا يتم توفيقيا أو تلفيقيا من دون خطة محكمة بل هي عملية تتم عبر نوع من التركيب الذي يجعل الجدل الهيغلي نفسه ينقلب إلى جدل مختلف مع ماركس، ومادية القرن السابع عشر الميكانيكية تنقلب إلى مادية جدلية، والاقتصاد السانسيموني إلى اقتصاد مختلف وهكذا دواليك[١٥]. ليس هاجس هذا التعدد، الإحاطة بأوجه الظاهرة فحسب، بل إنه معني بدراسة الوجه الواحد من الظاهرة من منظورات مختلفة، أيضا.

أعتقد أن قراملكي حاول جهده للإقتراب من فكرة تعدد المناهج في فهم الظاهرة الدينية مع اهتمام بمشكلة المنهج أكثر مما نلمسه عند د. محمد أركون، حيث راهن هذا الأخير على تحشيد المناهج في إسلامياته التطبيقية من دون لحاظ مأزق التلفيق ومن دون لحاظ شروط البيتخصصية ـ أجل، هناك اهتمام أكثر بالمأزق الإشكالي الإبستيمولوجي الناتج عن استدماج المناهج المتعددة. فالبيتخصصية كما يبدو، هي المخرج الأكثر وضوحا من التعددية المناهجية اللامشروطة عند أركون. لكن سوف يظل هنا، السؤال قائما: كيف تتم هذه البيتخصصية؟ وإذا ما سلمنا جدلا

بلا جدوائية الاقتصاد المناهجي، فهل ثمة منهج أو مناهج وسيطة لتحقيق هذه البيتخصصية. وهل سنكتفي بالوجدان، والفطرة في التعاطي مع الظواهر والأشياء والأفكار والمفاهيم.. فأي مفهوم للفطرة يا ترى، هذا الذي أنهى به قراملكي دعوته إلى البيتخصصية أو العبر-مناهجية، لأجل الوصول إلى منظور عالمي موحد لفهم الدين. وقد نفهم أنه منظور واحد لكنه في عمقه متكثر، كناية عن الفكرة الصدارئية نفسها بخصوص، الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة[١٦].

ما أريد إضافته إلى هذه النتائج التي توصل إليها أحد قراملكي بخصوص البيتخصصية، هو أن الفكر مطلق الفكر، لا يمكن إلا أن يتولد من هذا الجدل البيتخصصي. فكبرى الإبداعات هي تلك التي قامت على التناص، أو وسعت من مدارك اختصاصها. وإذا كان ثمة من لم تظهر عليه آثار هذه البيتخصصية، فلأنه قام باستدماج الحد الأدنى من المناهج أو أنه اكتفى بالمنهج الواحد، بعد أن خلق منه شروط توالد جديد. إن الحد الفاصل بين البيتخصصية وغيرها، يكمن في سعة الاطلاع وقدرة الاستدماج، والأهم من ذلك كله، القدرة على التركيب وجس نبض المختلف والتحرر من آفة الحصر المنهجي. إن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، لا يقفان عند أهمية البيتخصصية من حيث هي مخرج حيوي من شرنقة الحصر المنهجي، بل إنه يغور بالسؤال حول الفعل التعاقلي الذي يجري لتحقيق هذه البيتخصصية حتى يحول دونها والسقوط في مآزق التلفيقية والتوفيقية[١٧]. وهذا رهين بالمفاهيم التي يتوسلها التبني الحضاري والتجديد الجذري في معالجة موضوعاته. فهو إذ ينظر إلى مفهوم الوسطية من منظار أكثر إيجابية وحيوية، يدرك أن خطر التلفيق والتوفيق ناتج عن ذلك الفهم الخاطئ والمغالط، للوسطية؛ باعتبارها تموقعا سلبيا داخل التخوم أو إقامة في مفترق الطريق. كما قد توحي به السابقةب (inter=). والحق أن التواسط ها هنا. والذي من دونه لن تتحقق البيتخصصية نفسها، هو فعل استنطاق الأنساق والمناهج والعلوم... وتحقيق حد أدنى من المصالحة بينها. أي،

إيجاد تلك القدرة الفائقة في التنسيب والاعتبار وحسن الإنصات، الذي يجعل أكثر النزاعات بين المناهج والعلوم أحيانا، هي نزاعات مفتعلة برسم "الحصر المنهجي" والانزواء المعرفي. وإن مثل هذا القدر من الاستنطاق لهذه الأنساق المتجوهرة بطبيعتها، يكمن في كيفية التلقي نفسه. إن ملا صدرا الشيرازي، على اهتمامه الفائق بالفلسفة والحكمة وباقي المعارف والعلوم، أدرك أن المناط المعول عليه في أي رحلة درسية، يكمن في هاجس التجاوز للرسوم والمنظورات العلمية، قبضا على ملاكات الحكمة والتفلسف[١٨]. إن ملا صدرا مثلا، يريد من طالب هذه العلوم كافة أن يتجاوزها. وكأننا أمام ضرب من امتلاك القدرة على تحقيق أسفاره الخاصة داخلها، إلى حد يمكننا فيه الحديث عن أسفار أربعة داخل هذه المعارف المختلفة والمناهج المتعددة عبر آلية "الهدم والترصيف"، التي هي تعبير آخر عن "التفكيك والبناء" حيث مقتضى استكمال الدورة السفرية. عودة المسافر في عوالم هذه الصناعات من حيث بدأ؛ لكنه هذه المرة، يبدو محملا بقيمة مضافة، بعد أن تراءت له حقائق الأشياء خارج قوالبها المغلقة[١٩]. إن امتلاك ناصية هذه الصنائع طرا في نظرنا، لا يؤدي إلى "بيتخصصية" حقيقية، إذا ما افتقد الباحث إلى ملاك الهدم والترصيف بتعبير ملا صدرا، أو بتعبير قرآني أوضح:"وبشر عباد، الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه"". على أن أحسن القول هنا، ما كان ناظرا في المجموع وحصل فيه الحد الأدنى من التركيب العبقري الذي يجعل الفكر برسم "البيتخصصية" يملك إغناء الفكر واستيفاء النظر والدنو قدر الوسع من حقيقة الأشياء. إن "الأحسنية" ها هنا ليست محض اختيار تفاضلي بين طرفين أو أطراف متناظرة، بل هي استدماج لأوجه القول في جدل التقارع الفكري. وهو ما يوضحه كلام لعلي بن أبي طالب:"اضرب بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب، وامخض الرأي مخض السقاء"!

إن الأحسن من القول في نظرنا، متولد الأقوال لا راجح القول. إنه محض السقاء، ما يجعل المتناظرين مشاركين في صناعة المعنى وإنمائه.

II ـ الحداثة والسؤال الديني ـ مثالا..

سوف نستند في هذه المعالجة إلى مفهومين تم إعادة تأهيلهما في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري. سنعمل تباعا على تنزيلهما وتطبيقهما على موضوعاتنا الإشكالية. المفهومان هما: "التكييفانية الخلاقة" و"الثابت المتحول". سوف نختبر من خلال هذا التنزيل، مصداقية هذه المفاهيم، ليس بالمعنى الذي يفيده مفهوم "الدحض" لدى كارل بوبر، معيارا لصمود النظرية فحسب، بل بالمعنى الذي يفيده معنى الإغناء للحقل الذي يخضع للاشتغال. فمقياس صمود المفاهيم والأفكار هنا هو بقدر ما تغني به المجال وتشفي غليل المتلقي إجابات على أسئلته المحتملة. غير أن مقتضى هذا التنزيل، تحدد وجهته في ضوء تحرير محل النزاع، حيث السؤال هنا: ما معنى السؤال الديني؟ ما معنى الحداثة؟

ـ تحرير محل النزاع

تتطلع أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري إلى ضرب من التعاطي المزدوج مع السؤال الديني، حيث تارة يتعلق الأمر بمحاولة فهم الدين في نطاق "نفس الأمر"[٢٠]، كتعاليم أولنقل كظاهرة في المجتمع. وتارة يتعلق الأمر بمحاولة فهم الدين في نطاق تشخصه وصيرورته وتمأسسه الإجتماعي ـ التاريخي. أولنقل النظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية. إننا إذن، أمام مستويين من الدين. أحدهما دين مستقل بماهيته، يفتح أفقا لإعادة تشكيل علاقات متجددة ومستأنفة مع تعاليمه على أسس أكثر تكييفانية، والآخر دين مشخص حاكي عن تجربة ما وبالتالي عن أنماط معينة من التكييفانية المستندة إلى شروط اجتماعية وتاريخية وثقافية غير شروط راهننا. إن المسافة بين الدين كظاهرة اجتماعية وبين الدين كظاهرة في المجتمع[٢١]، هي مسافة

التشخص الفعلي والنزول التاريخي لتعاليمه في المجال وفي الزمان. وإن اهتمام مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري بالمستويين معا، يحدد موقفه النقدي المزدوج من الظاهرة الدينية. إن التعامل مع الدين كظاهرة اجتماعية، هو بمثابة مقدمة الواجب في سياق القبض على الدين لا بشرط، وتحريره أو إعادة تأسيس العلاقة مع تعاليمه في أسيقة تكيفانية ممكنة، تتجدد فيها النزولات، برسم الأحوال والأطوار والمطارح التاريخية والاجتماعية. على أننا سنكتفي هنا ببحث العلاقة بين الحداثة والدين في المستوى الأول. أي الدين كتعاليم وليس كظاهرة اجتماعية. فالأول بحث في الإمكان والثاني بحث في الواجب. وبما أن الموضوعة المطروحة هي إشكالية، تتطلع إلى قدر من الفهم المجرد والنظر الكلي الحاكم، بالنتيجة، على موضوعاته وأفراد المعاني الكلية، فسوف أكتفي بصياغة رؤية ممكنة لهذه العلاقة عبر عملية تنزيل المفاهيم والقواعد المعاد تأهيلها في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري.

الدين.. الحداثة: أية علاقة؟

حتى وإن كان الدين هنا مطروحا في معناه العام، فإن ضرورات تحرير محل النزاع، قاضية بأن يجري الحديث عن الإسلام والحداثة، انطلاقا من أن أي حديث عن الدين المطلق، هو في حد ذاته إشكالية لم تستوف حقها من البحث، إذا لم نعتبرها واحدة من أكبر المغالطات في المقام[٢٢]. فلا حديث إذن، إلا عن الدين الخاص والتجربة الخاصة. إن ثمة حقا منظورات دينية بحسب تعدد الأديان نفسها.

إن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، معني ببحث موضوعة علاقة الإسلام والحداثة. إذ لا وجود إلا لتجارب خاصة. لقد بدا وكأن هناك مقابلة أزلية بين الدين والحداثة على نحو بلغ بهما إلى مستوى الطرد المتبادل. بالتأكيد لست من أنصار هذه الضدية الأزلية. سواء كان مصدرها وجهة نظر تنتمي للحداثة أو وجهة نظر تنتمي للفئة المحسوب على الدين. فالعنوان إن كان المقصود به، المقابلة النهائية

إلى حد التناقض، فإن النقاش لن يكون له معنى، مادام أن الحكم بالطرد جاء سابقا للنقاش، موجها لـه وصادا لأي شكل من أشكال التحليل. أفترض هنا أن تكون المقابلة من صنف آخر؛ من قبيل مقابلة المادة للصورة فلسفيا أو المحمول للموضوع منطقيا. على أن أنواع العروض منطقيا من ثبوتية وإثباتية وعروضية، كافية في وضعنا أمام مأزق الحصر المنهجي الذي ارتضاه أنصار المنظور الطردي أعلاه. فبدل أن تكون مقابلة نقيضية أو ضدية أو تضايفية أو على نحوالملكة وعدمها، لما لا نعالجها في نطاق نظرية الحمل وجدل العوارض الذاتية والعروضية. ولما لا نقول أن الواسطة في العروض هاهنا واضحة المجاز ما دام أن المتعلق في هذا النوع من العروض هو حامل الإسلام نفسه، حيث به يتقدم الإسلام أو يتخلف، وحيث أنهما يتمتعان بوجودين مستقلين، والإشارة إليهما ليست واحدة. بهذا التأطير الأولي لإشكالية العلاقة بين الحداثة والدين، يصبح النقاش ممكنا جدا.

لقد حصل تطور كبير على مستوى هذه الثنائيات الضدية، التي كادت تصل بالدين بنفس الأمر إلى منتهى الحقيقة النقيضة المطلقة للعقل والعلم والحداثة، وليس الدين بوصفه صيرورة تاريخية وتمأسس سوسيوثقافي. بدأت المقابلة بين الدين والعلم.. الدين والحرية.. الدين والدولة.. إلى أن أصبحت اليوم مقابلة بين الدين والحداثة. والحق أننا نقف أمام دين يقدم لنا ما ينبغي أن يكون، وأمام حداثة هي ثمرة فعل الإنسان ومحصول فعاليته في المجال، أي ما هو حاصل بالفعل. ليست الحداثة دينا حتى تصبح مزاحمة للدين في مجال اختصاصه أو منازعة إياه في وظيفته أو منافسة له فيما يعد به المؤمنين. بل هي نتيجة حراك جماع وتراكم وصيرورة وفعل. يدعي الدين أنه يتضمن في ثنايا تعاليمه ما هو حقيق بتحقيق خلاص فردي وجماعي وسعادة روحية ومادية في الآن وفي المآل. فهو إذ يفعل ذلك، يرى أن تعاليمه لا تخاطب متلقيا يعيش فراغا ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا. إن المتلقي قبل إنشاء الخطاب يتمتع بقدر من الملاء. فهو ليس كائنا عاريا منتزعا من

مجاله أو تاريخه. الدين لم يشأ إلا أن يخاطبه بلغته وبرموزه التي تعكس جماع ثقافته وخبرته ومرآة عقله وفكره ومنعكس معاشه وتقلباته ومطارح وجوده. وإذن فالإنسان هذا المتلقي، مشارك، برسم التاريخ والاجتماع في تحديد المعنى الموجه إليه، حيث لغة الوحي أقرت برموزه واستعانت بلغة خياله وسلكت من حيث مؤسساته. فهي لغة ليس فقط أنها مخلوقة لجهة التنزيه كما هي إشكالية الكلام عند المتكلمين، إذ قصاراه إثبات التنزيه لواجب الوجود، بنفي حاجته إلى آلة أو جارحة للكلام، وإثبات كون الكلام قبل مورد النوازل هو بخلاف الحكمة؛ بل إن مرادنا من المخلوقية هنا، أن الكلام متولد من نفس لغة المتلقي ورموزه. إنه كلام مخلوق من حيث هو معاني مودعة في كلام مخلوق ومتولد من تاريخية هذا المتلقي. لكن في أرقى تولد بلغ حد الإعجاز، وها هنا تكمن قيمة الإعجاز.

لقد خاطب الدين الكائن في كل زمان وفي كل مكان. وهذا ما يعني أنه غير مسؤول عن التحولات التاريخية والاجتماعية إلا بمقدار ما يرفد به جهد المتلقي في حركة الاستخلاف، وبما يؤديه من وظائف نفسية واجتماعية تتوقف على جهد الحامل ومدى سعة أفقه في عملية استنطاق نصوص أخرسها بارئها ليستنطقها الإنسان وينشئ معها علاقة خاصة ومميزة وناجعة. فأن يدرك الله بعدد أنفاس الخلائق، لا يعني هنا محض الطريق إلى الله فحسب، بل يعني تعدد أشواق النفوس ومراميها وأطماعها ورهاناتها؛ فهناك عابد تاجر طامع في جنة الله، وهناك عابد خائف من ناره، وهناك عابد حر قد أدرك أن الله أهل للعبادة، فعبده، ليس خوفا من ناره ولا طمعا في جنته.

يقدم الدين نفسه بوصفه ملاذا للكائن، ومخلصا له من إكراهات المجال، واضعا عنه أصره والأغلال التي كانت عليه؛ إنه خلاص دنيوي وأخروي، يقدم مخرجا لإشكالية الموت وانحصار الزمان. لكن الحداثة تقدم نفسها كصيرورة "قووية" بقدر ما تفرزه من روائع، تحفر للكائن مطبات ومهاوي للشقاء. بل وكما يقدمها منظروها:

نزع الابتهاج عن العالم[٢٣]. وفي هذا الضوء، يصبح للدين وظيفة مضاعفة داخل الحداثة وإكراهاتها وانزياحاتها. فالدين يصبح هو حافظ المعنى الوحيد داخل هذا التركيب الحداثي النزاع إلى اللامعنى. حينئذ يمكن للحداثة أن تكتشف بأن لا مخرج لها من متاهاتها بوصفها وجهة لعالم منزوع الابتهاج، إلا بالدين نفسه. أي إننا في لحظة تاريخية مختلفة تماما. سوف تؤول إلى إعادة تشكيل علاقة بين الحداثة والدين على أسس أكثر إيجابية. ومثل هذا حصل ويحصل دائما بوتائر متفاوتة شدة وضعفا في الغرب نفسه. وعليه أن يحصل عندنا بطريقة أكثر حيوية وإيجابية بلحاظ ذاك المقدار من خصوصية المجال ومكتسباته الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

سوف نتفادى الحديث عن علاقة الدين (= الكنيسة غربا) والعلم، ولن نبالغ حتى في درجة معاداتها المطلقة للعلم والعلماء، مادام التاريخ لا يفتأ يطالعنا بشواهد على أن كبرى الثورات والإصلاحات الدينية التي شهدتها أوربا غداة النهضة، قادها القسم الأكثر تحررا من رجال الدين واللاهوتيين[٢٤]. لم يكن الدين في النهضة وما بعدها نشازا عن التشكل العقلي الأوربي الذي بات يتغدى على مقايساته الدينية على خلفية الوفاء لتعاليمه الأكثر عقلانية وعملانية؛ حتى وإن كانت ذاكرة القسم الأعظم من الأوربيين لازالت أسيرة الوجع التاريخي لذلك الشكل التعسفي الثيوقراطي المغشوش والتعبيرات التسلطية للكنيسة، التي جعلت الدين نفسه في أسر الإكليروس: لقد كان هو ضحيتها الأول. فالتسلط كان بشريا وليس دينيا ـ حتى وإن استغل الدين كواجهة لتسويغ البطش والإرهاب ـ كما أن التسلط هو تسلط على العالم وشؤونه ومصالحه وليس تسلطا على الأذهان والأرواح، إلا بما هي مقدمة الواجب لإحراز السيطرة على تلكم المصالح. وقد فضح إيراسموز هذا والإختزال، لما أعلن عن أن ما توصلنا إليه من مكتسبات عقلانية، يمكن إسنادها أو الوصول إليها انطلاقا من التعاليم الدينية نفسها، فالحاجة إلى معاقرة الفكر الوثني الإغريقي القديم، أي ذلك التراث ماقبل السقراطي في مثل هذا المقام، غير ناجزة. وقد نحى المنحى نفسه توماس مور

وآخرون. إن كوبيرنيك نفسه الذي حولوا محنته إلى شبه أسطورة حديثة، كان قسا، وممثلا لكهنة الكاتدرائية في مهام ديبلوماسية. وقد تحدث ول ديورانت عن ذلك الإهتمام الذي أبداه البابا "ليو" بنظريته الفلكية. بل لعل موقف لوثر وكالفان، من نظرية كوبيرنيك كانت سلبية للغاية إذا ما قورنت بالبابا ليو[٢٥]. هؤلاء القساوسة العلماء في نضالهم المستميت كانوا بحق طلائع لاهوت النهضة بامتياز. بهذا المعنى ندرك بأن تاريخ النهضة الأوربية وموقع الدين كفاعل في هذا الحراك التاريخي الكبير، لم يكتب إلا على أساسا من "الإكليروفوبي و"الحصر المنهجي". ولعلها مفارقة بالغة، أن يدعونا المؤرخ الأوربي نفسه وبزهو العلماء، إلى إعادة كتابة التاريخ بصورة دائمة؛ كل عصر يعيد كتابة تاريخه، في أفق تضخم "تابو" إعادة كتابة تاريخ النهضة الأوربية نفسه؛ حيث كتب مرة واحدة، وتحت تأثير هذه النزعة الحصرية والأيديولوجية. وأعتقد أنه سيكون من المفيد ونحن نتحدث عن تأريخ جديد للنهضة الأوربية، أن نسلط الضوء على ما يمكن أن نسميه بـ"لاهوت التحرر" أو "لاهوت النهضة"، مثلما أصبحنا اليوم نتحدث عن الدور الحيوي لـ"لاهوت التحرير[٢٦]".

إنه الأمر ذاته بالنسبة لعلاقة الدين (=الإسلام بالعلم). فهذا ما لا يحتاج إلى كثير شواهد. لقد استطاع الإسلام كحدث تاريخي بناء حضارته وحداثته قبل أن تداهمه عصور الانحطاط. كما أنه اليوم كتعاليم، لا يشكل أي عقبة ضد العلم والتحرر والحداثة. إن الإسلام نفسه ـ وتاريخيا ـ يمثل انقلابا دينيا في صيرورة الأديان السمأو ية. بل إنه الصورة التاريخية الأكثر وضوحا للاهوت التحرر والتحرير التي شهدها تاريخ الأديان[٢٧]. من هنا إذ لا نرى أي إشكال في علاقة الإسلام بالحداثة، سنختصر القول ونقتصد في البحث لنقف عند واحدة من أبرز عناصر الاختلاف، ومن أهم مصادر التنافر البيئي؛ أعني موضوعة "العلمانية"!

ففي سياق تناولنا لهذه الإشكالية، سوف نعمل على تنزيل قاعدتين أو مفهومين من وحي التأهيل المفاهيمي الذي يتيحه مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، ألا وهما:

أولا: التكيفانية الخلاقة على خلفية هدم الأنساق وترصيفها، والتعاطي المتجدد والمستدام مع التعاليم.

ثانيا: مفهوم "الثابت المتحول"، ـ من دون توسط واو العطف ـ ومقتضاه أن كل شيء خاضع للحركة والتحول في الشؤون والاعتبارات.

إن تنزيلهما في سياق بحث موضوعة الحداثة والسؤال الديني، سوف يتحدد هذه المرة في مجال الشريعة الإسلامية والممارسة الفقهية وفلسفة الأحكام. ولكن قبل ذلك بقليل، سنقف عند الإطار العام، ولندخل إشكاليتنا من الموقف الممكن واللامفكر فيه من العلمانية. على أن تناولنا لموضوعة علاقة الدين (=الإسلام) بالعلمانية، يستدعي سؤالا أساسيا: أي علمانية نقصد؟ إننا نحدد إطار نقاشنا في ذلك الحد الأدنى من معنى "العلمانية" كما يظهرها أصلها اللغوي الذي تستند إليه في كل حجاجاتها، باعتبارها، دعوة تمنح الأولوية للعلم وللعالم[٢٨]. ومنهجنا في بحث هذه الإشكالية لن يكون حصريا أو اختزاليا، بل سوف يكون منهجا أكثر ظواهرية من حيث وضع كل المسبقات من أحكام القيمة بين قوسين، وتجاوز كل أشكال الاختزالية. إنه منهج قائم على إرادة للفهم وحسن الإنصات والدنو قدر الوسع من الحد الأقصى من المعنى. هذه الاختزالية، هي آفة لا تستثني رؤية دون أخرى. ففي صلب هذا الصخب الديماغوجي، تضيع الكثير من الحقائق وتتساقط الكثير من عناصر التفاهم والتقارب. إن المعنى لا ولن نقبض عليه في لجة عنف الخطاب ذي الطابع الاستئصالي المتبادل. وهكذا قد تجد في قلب المؤسسة الدينية من يحسن الإنصات على مدعى العلمانية، كما قد تجد في الدائرة اللادينية من يقف من العلمانية موقفا جذريا[٢٩]. لكن بما أن أي نزاع لا بد له من موضوع؛ فما هو الموضوع

الحقيقي لهذا الصراع الأزلي بين الدين (=الإسلام) والعلمانية في مجالنا المحلي. إن الاختزالية الحصرية ليست موقفا خاصا بفئة دون أخرى، بل إن حضور هذه الاختزالية الحصرية يبدو في منتهى كثافته لدى الطرفين.

ليس من الموضوعية بمكان الحديث عن دين أو جوهر للدين بالمعنى العام. فهذه واحدة من الدعوات التجريدية المستمدة من صميم الرؤية الاختزالية الحصرية. ولقد جاءت كل القراءات والمقاربات المعنية بعلاقة الدين بالمجتمع أو بالدولة في الغرب، محصورة في نموذج الحداثة الغربية والمسيحية الغربية. ولاشك أن الموضوعية قاضية بأن يجري الحديث دائما عن دين ما في مجال ما. وهذا النوع من التخصيص، هو مطلب أنثروبولوجي بقدر ما هو مطلب الدين الإسلامي نفسه. إنه لا مجال لإسقاط تجربة على أخرى، ومحاكمة دين بدين آخر. فالإسلام هو الدين الأكثر صرامة في اختبار حجج الأديان، واستدعائها إلى الكلمة السواء أو المحاججة بالبرهان، لإثبات صدقية الدين الأكثر نجاعة والأكثر جدارة لإسعاد النوع. إذا بقينا في الإطار اللغوي العام للعلمانية بالمعنى الذي يفيده لفظ علمانية ـ بكسر العين ونصبها، سواء بسواء ـ فهو دين علماني ـ بالكسر. رافض للسحر وداعي للدليل العقلي والبرهان والتفكر في النفس والكون والنفوذ من أقطار السماوات والأرض... وهو أيضا علماني ـ بالفتح ـ معني بقضايا العالم والناس، وباني حضارة ودولة واجتماع... وهو ليس إكليروس مقابل للايكوس، من حيث هو دين جميع الطبقات. فلا يقال إنه مقابل للائكية، بالمعنى اللغوي والتاريخي. فهذا القدر من الاحتفال بالعلم والعالم هو مكسب للعرب وللمسلمين جميعا، حيث مثل هذا التعلمن والتعولم لم يحضرا في المؤسسة الدينية في أوربا غداة النهضة. إن أي دعوة للمقايسة، فضلا عن أنها تفتقر إلى الموضوعية العلمية وتعزز آفة الحصر المنهجي والاختزال، هي مقايسات لن تجدي شيئا في عملية البحث عن جسور الحوار والنقاش الحر حول قضايانا. إذ الاختزال يولد الاختزال المضاد. والاستئصال يولد الاستئصال المضاد. فحصر النقاش

في الدين الخاص ـ وليس الدين العام والمطلق ـ أمر ضروري لإعادة إنتاج هذه العلاقة على أرضية أكثر انفتاحا وأقل تعقيدا وحصرا. ذلك بأن الخصومة للدين الخاص، قد يشارك فيها أهل الدين أنفسهم. وقد بدا في مواقع مختلفة، أن الدين واللادين في أوربا وقفا صفا واحدا في صيغة تكتل تاريخي ضد "الإسلام". واليوم إذ يعلن مارسيل غوشيه، عن دين الخروج من الدين، البادي في عملية التخارج الحاصلة في ثاني الأقانيم (الابن)، فإن معتقدا كهذا ضاج بالأسرار، لهو أبعد من العلم مهما تم تظهيره تأو يلا بأنه انقذاف في متاهة العالم. لقد جعل الإسلام أمر الدنيا وشؤونها شاغلا مشروعا لذهن المتدين حتى في أو ج تروحنه، بل في صلواته التي هي محل لحدوث الأسفار الأربعة. فهذا في منطق الإسلام ليس تدخلا في شؤون الحياة، بل هو مصالحة وتواصل بين الدين والعالم. فطالب الملح والكلأ في السجود، لمدرك لا محالة بأن للملح وللكل في زمان النزول بله زمان التأويل، علقة سياسية ما. فيصار إلى تقرير حقيقة مفادها: أن السياسة إذا لم تمارسها مورست عليك. فللتسيس هنا غاية نبيلة ومقصد شريف، ألا وهو تحرير الإنسان من العبودية. فتحريره من عبودية السياسة هو بممارسة السياسة. بل إن تحريره من عبودية الأديان هو بالدين نفسه. إنه دين إقحام الدنيا في الدين وليس العكس. ومزج لمشاغلها في صلب العبادات والابتهالات. إنه بهذا المعنى ليس تديينا للعالم، بل علمنة للدين. وكل ذلك باعتبار أن الإسلام ليس ديانة روحية خالصة ولا هي ديانة مادية خالصة. إنها ديانة من نسخ هذا التركيب المزجي الإنساني في بعديه الروحي والمادي. إنه دين روحي مادي أو مادي روحي. وتلك هي مشكلته بالأمس مع الديانات الروحية الخالصة ومشكلته اليوم مع الديانات المادية الخالصة؛ حيث كلها في منطقه دين، وكل تمذهب في تصور الدين هو دين، حتى الحداثة إذا ما عاقرت لاحقتها "ism"، فستصبح دينا، من منطلق: لكم دينكم ولي دين. لذا تعين بأن لا تصبح الحداثة ديانة جديدة، فهذا من شأنه أن يدخل البشرية في أكبر مفارقة تاريخية.

هذا، وإذا كانت بعض الممارسات الكهنوتية للدين بما فيه الإسلام، قد أضرت به، وساهمت في اتساع الهوة بينه وبين العالم والناس، فإن فهما حقيقيا للدين من شأنه أن يجعل منه ممارسة توحيدية شاملة، ترى إلى الكائن بعين الوحدة لا بعين الشروخ المفتعلة، كائنا يدور دورته الكاملة من عالم الخلق على عالم الخلق بالحق مرورا بعالم الحق. فهو من الخلق إلى الخلق، ككائن عاقل وعارف؛ أي بمعنى آخر، ككائن حداثي وديني متعدد الأبعاد ومزجي التركيب والسنخية. وحق علينا أن نتساءل: ماذا خسر العالم يوم أصبح الدين والحداثة خصمين لبعضهما البعض!

الشريعة ليست متعالية

لعل المثل الأبرز على بؤس الاختزالية الحصرية في مقاربة الدين الإسلامي هو اختصاصه بقسم شريعي يمثل المساحة الأكبر في تعاليمه. إن مجرد وجود شريعة، ينقل الموضوع من كونه علاقة بين الإسلام والعلمانية، إلى كونه علاقة بين علمانية الإسلام وعلمانية أوربا. فالنزاع لن يصبح حول العلم والعالم، بل بين فلسفة مادية أحادية، وبين فلسفة مادية وروحية أو روحية مادية، هما ما يشكل خلفية لكلا العلمانية. إن مثل هذا الحصر الذي تقع فيه بعض التيارات العلمانية الاختزالية، هو نفسه ما تقع فيه بعض التيارات الإسلامية التي ترى إلى الشريعة كما لو كانت غاية إلهية في ذاتها أو مجالا ثابتا غير متحرك، متعاليا غير متداني. وفيما يلي، سنبرر فهما آخر للشريعة بما يحررها من هيمنة الأحكام المسبقة، والظاهرية، سواء تلك التي لا ترى لها أي قيمة تذكر، وتلحقها بالإرث الإكليروسي البائد، أو تلك التي ترى فيها الغاية القصوى للكائن، حيث الشرعية منظور إليها ها هنا بغلو وحصر ومجمودية.

أي معنى للشريعة في ضوء التبني الحضاري والتجديد الجذري؟

ليست الأحكام في الشريعة ثابتة، بل متحركة. وليست أحكاما بسيطة بل إنها مركبة. فالشريعة تمتد وتتسع ويعاد تشكيلها باستمرار. ما يجعل المهمة يسيرة على

فعل التكييفانية في المجال الشريعي الإسلامي نفسه. ولعل مشكلات الشرائع الأخرى ذات الخلفية الدينية أو آفة المنظور إلى الشريعة الإسلامية لدى بعض أبنائها هو ما جعلها مسألة إشكالية. إن الشريعة ليست مقدسة في ذاتية أحكامها، بل إنها مقدسة بالعرض، من حيث مقاصدها خادمة لمصالح الإنسان المكلف والمستخلف. فهو أشرف ما في هذا التركب الحكمي كما سنرى.

الأحكام متحولة لا ثابتة

وحدهم الفقهاء والمجتهدون يدركون حقيقة هذا البناء الشريعي الذي يتشكل من أغلبية الأحكام الظنية لا الواقعية. وقد جاء علم أصول الفقه ليملأ هذا الفراغ الذي أدى إليه غياب الحكم الواقعي، الذي باتت دائرته تضيق يوما بعد يوم، منذ بدء الانسداد وإلى اليوم، حتى بات ممكنا اعتبار الشريعة ظنية بامتياز. وحاشا، أن يرقى الظني إلى الواقعي اليقيني في الاعتبار، لولا أن الشارع أمضاه ـ للمصلحة السلوكية[٣٠]، بعد أن قامت أدلة أخرى على اعتباره، نزولا عند ضرورات رفع الحرج عن المكلف وإبراء ذمته. فمدار الأحكام واقعا وظنا هو المكلف وحاجاته، تدور مدار إمكاناته وضروراته وظروفه ومصالحه المشروعة، حتى قيل بحق: حيثما وجدت المصلحة، فثم شرع الله[٣١]. وحق أن يكون المتبوع أشرف من التابع. فكان الإنسان أشرف من الشريعة، حيث ما هي في نهاية المطاف إلا خادمه ووسيلته لتحقيق مصالحه، وآلته لرفع الحرج ودفع الضرر وجلب المنافع والمصالح. من هنا يصبح الخطاب الأصولي الصلب الذي يجعل من الشريعة غاية الغايات، بإغماض عن حيثياتها وموضوعاتها ومتعلقاتها ومقاصدها وفلسفتها، وجعل الانسان تابعا لها لا متبوعة له، أو ناظرة لأحواله وشروطه وضروراته في الزمان والمكان، خطابا استلابيا، وقلبا للحقائق، حيث يصبح شرف الكائن متحققا بتمثلها بمنطق المقهور لسلطان حكمها لا حق له في المساءلة والتحري عن مقاصدها ولا حق له في الاستنطاق والاجتهاد والفهم، حتى في أزمنة الإنسداد. فهي ثابتة، لذا تعين عليه أن يثبت ويثبت معه زمانيته. وقد

عز على هذا الاتجاه، الإدراك بأن خرس الشريعة وثباتها من ثبات همة المتلقي وخلطه بين زمان التنزيل والتأويل. أو زمان الوحي وأزمنة الانسدادات العظمى. فشرف الشريعة فيما تفرزه من أحكام جالبة للمصالح دافعة للمفاسد.

إن الأحكام في الشريعة متحركة غير ثابتة. مرنة غير ثابتة. وللمتشرع مدخلية في تشخيص موضوعات الأحكام. وله أن يأخذ بالعرف الصحيح ما لم يكن هو في حد ذاته معارضا لمقاصد الشرع، حيث هي مقاصد العقلاء، من منطلق أنه ـ أي الشرع ـ هو سيد العقلاء. فهو مشمول في السيرة العقلائية، واقعا في طولها. إن قاعدة "الثابت المتحول" جارية على نحومن الجريان الشمولي على كافة الأحكام وموضوعاتها. فقد تكون الأحكام الخمسة ثابتة في نفس الأمر، لكنها متحولة بشرط انطباقها على مصاديقها وجريانها على الموضوعات. إن ما كان واجب الإتيان هنا قد يغدو واجب الترك هناك، عند طرو العناوين الثانوية، نظير حرمة الصلاة الواجبة في الأرض المغصوبة. وقد يتحول واجب الترك إلى الإباحة عند طرو العناوين الأخرى، نظير لعبة الشطرنج التي تبدل عنوانها من آلة للقمار أو آلة لهوية إلى آلة رياضية ممرنة للعقل. ولا نشاطر الرأي من لم يعتبر الأحكام الثانوية جزءا من الشريعة. حيث يبدو أن القائلين بذلك متأثرين بفكرة الثبات وأشرفيته. معتبرين الثانوي عرض والأولي أصل[٣٢] . والحق، إذا كان شرف الكائن والموضوع والمتعلق كامن في حراكه، فإن شرف الحكم كذلك. فالأحكام الثانوية ليس فقط أنها تنتمي للمنظومة الشريعية فحسب، بل هي أشرف من الأولية عند المكلف الواقع في قبضة النازلة والبلوى. هذا مع أن البارئ تعالى يقول: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". فالشرائع متنوعة مختلفة بحسب القوانين الطارئة في حياة الانسان الفردية والجماعية. والأحكام الثانوية هي حاكمة ولها فضل السبق والأولوية في مقام الامتثال. إن الأحكام الثانوية هي أحكام قائمة بذاتها تمثل ضربا من النزول الحكمي المجدد، وليس عارضا ضعيف الشرعية في المقام، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان. ليس لقوله تعالى: "ولكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجا"، فقط ذلك المعنى المصداقي الذي يتعلق بشرائع من قبلنا، بل إن لها مدلولا عاما جاريا حتى على الشرعة الواحدة، في أزمنة التأويل واستنطاق النصوص وتصيد المعنى. فالأحكام الثانوية في تقديرنا مصداق جدير بأن يشمله عموم الآية المذكورة، حيث في كل نازلة ثمة شرع جديد. على هذا الأساس، تكون الشرعية مركبة ومتحركة ومتسعة. بل إنها بطبيعة الاختصاص ناظرة في التحولات الطارئة على الموضوعات والمتعلقات، وتحولات الأزمان والبقاع...

إن أحكام الشريعة أنواع، ومصادرها أنواع. فلا غرابة في أن من جعل الشريعة في قبال القانون الوضعي، لم يقف على حقيقة تنوع مصادره وانقسامها هي الأخرى إلى أحكام مصدرها الكتاب والسنة، وأخرى مصدرها الاجتماع والعقل والعرف وسيرة المتشرعة وسيرة العقلاء. حتى أن القسم الأول من هذه الأحكام، فيه ما هو مولوي وإرشادي، ، وما هو أولي وثانوي وما هو تكليفي ووضعي[٣٣].. فالأحكام تتعدد وتتسع مواردها باتساع دائرة النوازل وتنوع مدارك البلوى. حتى أن الحكم الواحد يمكنه أن يتحول إلى ما دونه بفعل الاعتبار وما يطرأ عليه من عناوين أو ما يطرأ على الموضوعات من أحوال أو ما يلف متعلقات الأحكام من حيثيات واعتبارات. إن حركة الأحكام تعود في نهاية المطاف إلى حركة المكلف الشرعي بوصفه إنسانا يحي في المجال. والمتدينون وحدهم يدركون ـ ولكنهم، للأسف عادة ما يذهلون عن هذه الحقيقة ـ بأن "الله" تعالى في غنى عن الشريعة والمتشرعين. بل إن الشريعة هي العنوان الأصدق على رحمة الله بعباده. على أن للرحمة آثارا ومصاديق. ومصداقها الأعظم، مراعاة حاجات الناس ولحاظ تطلعاتهم ومشاكلهم ومصالحهم، واعتبار القوانين التاريخية والاجتماعية التي هي مخلوقة لله مثلما هي الشريعة. إن حراكية الأحكام نابعة من بنيتها المركبة، حيث ليس الحكم جعلا بسيطا لا يفترض تاريخا ولا ينظر في مجال، بل إنه جعل مركب، له تاريخيته ومجال توقعه، حيث المكلف (=الانسان) بكل ما يحيط به من شروط وآثار، يدخل في هذا التركيب

الحكمي. فالحكم كما قلنا له منازل ثلاثة: أولها الحكم لحظة الجعل والإنشاء، وثانيهما الحكم لحظة التنزل والمجعولية، وثالثهما الحكم لحظة الامتثال. إن المكلف غير معني بالحكم لحظة الإنشاء. فهو معني فقط بالمرحلة الأخيرة من صيرورة الحكم، أي المجعولية والامتثال. حيث يصبح المكلف معنيا بامتثال الحكم، لا عذر ولا عناو ين طارئة ترفع الامتثال برسم الحكم الثانوي. وتلك هي تاريخية الجعل نفسه، وأما الحكم، فهو مركب، من حيث هو حكم يفترض موضوعا ومتعلقا. وأن أي تحول في الموضوعات من شأنه كما لا يخفى، إبطال الحكم لصالح حكم ثانوي محكوم بعناوين الحرج والاضطرار. من هنا كانت الأحكام تابعة للعناوين، مؤطرة بها. ومن هنا كانت قاعدة لا ضرر، هي القاعدة الفقهية الأكثر حكومة على باقي الأحكام، ليس بينها والأصل العملي سوى أنها لا تكون مجرى عمليا في موارد الأحكام الضررية . وليس بلوغها منزلة الحكومة على باقي الأصول الفقهية، نابع من قوة ذاتية لدليليتها، بل لأنها حاكية عن فلسفة التشريع ومقاصده، من حيث أن غايته جلب المصالح ودفع المفاسد ورفع الضرر. بل حتى الأحكام التي مناطاتها ضررية خارجة موضوعا عن حكومة قاعدة "لا ضرر" هي من ناحية أخرى، محكومة بأحكام ثانوية تتحدد بعناوين أخرى، من قبيل عدم القدرة والاستطاعة وعدم العلم بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقبح التكليف بما لا يطاق وآيات التيسير ورفع الحرج وحديث الرفع كما لا يخفى. فحتى في صلب الأحكام الضررية كالصيام والجهاد والحدود، هناك جريان للأحكام الثانوية وأحكام التيسير ورفع الحرج.

وإذن اتضح أن الشريعة نفسها مصداق لجريان قاعدة "الثابت المتحول"، الذي هو مقدمة الواجب بالنسبة إلى مفهوم التكيفانية الخلاقة التي تجعل الانسان في حالة استئناف مستدام في تجديد روابطه مع المحيط وعلاقاته مع الأحكام والتعاليم. قد وضح أن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري يوفر إمكانية تغيير المنظور

والنمط المعرفي لصالح رؤية أكثر اقتدارا على مد الجسور مع المختلف من موقعية الإنصات لأقصى المعنى ووضع الأحكام الاختزالية بين قوسين.

عود على بدء

لاشك أن أي تناول للعلاقة بين الحداثة والدين، لن تؤدي إلى نتيجة ما لم نغير المنظور وما لم نتخلص من هذا الاختزال الحصري. فالتعاطي مع المشكلة على أساس التشرنق والاكتفاء والتجوهر الذاتيين أو بتعبير أو ضح، الانطلاق من دنيا كل طرف من طرفي الإشكالية كما هو، ليس بالمعنى "النفس أمري"، بل بالمعنى المؤسس لكليهما، لن يجدي نفعا البتة.

إن مسؤولية تدليل هذا الإشكال ذي الطابع الديماغوجي الذي يصل أحيانا حد الإسفاف، هو مسؤولية مشتركة، حيث بقدر ما أن "الإسلاميين" مدعوون إلى إعادة بناء القراءة، وبالتالي إعادة بناء رؤية جديدة أكثر موضوعية وعلمية من الحداثة ومظاهرها، فإن "الحد اثوي" هو أيضا مطالب ـ ليس في مجالنا الخاص فحسب، بل حتى في المجال الغربي أيضا ـ بإعادة بناء قراءة وبالتالي رؤية أكثر موضوعية وأقل اختزالية وحصرا للدين. خصوصا لما يتعلق الأمر، بأشكال أخرى من الدين نظير الدين المسيحي الكنسي الغربي. إن واحدة من شروط هذا التحول في قراءة الآخر، أن نعمل على زحزحة العقبة المعرفية الكبرى التي جعلت كل إمكانية للحوار والتواصل مسألة منتهية. هذا التشرنق على مواقف تاريخية تجعلنا أمام واحدة من أكبر مصانع التمأزق المعرفي. لقد تحددت علاقة الحداثة بالدين على أساس النفي المطلق، بناء على إخفاق تاريخي لبناء جسور التواصل بين الدين والحياة أو الدين والسياسة. ومع أنه ظل للدين مدخلية ما في تدبير شؤون الحياة، وأيضا في التأثير السياسي إلا أنه تأثير غامض وغير ممأسس داخل النسيج السياسي. لكنه قد يصل أحيانا درجة من التأثير المكثف عبر الفاعل السياسي نفسه. ذلك الفاعل الذي تشكلت خلفيته الثقافية ومشاعره ووجدانه على إيحاء التربية الدينية. لقد خرج الدين

بالفعل من الأبواب الرسمية في الغرب،كي يعود مجددا من منافذ ومداخل متعددة. قد تكون كثيرة ومعقدة ومتشعبة، لكنها خادعة من حيث عدم حضورها في التركيب السياسي بسلطتها العارية. إذا كانت تاريخية الحداثة، مع الدين، كما تظهر في مواقف بعض الحداثيين، هي تاريخية منشحنة بصور من التوتر وذاكرة بالغة الاسوداد، حيث باتت الحقيقة الدينية الإنجيلية في منتهى التضاد مع العقل العلمي والطموح الاجتماعي، فإن علاقة الدين (=الإسلام) بالحداثة تستدعي تاريخ صدمة **الاستعمار، وصورة ذلك الآخر الذي لم يمارس الاستعمار برسم علمانيته فحسب، بل** حدث ذلك في تواطؤ كنسي أيضا. كان الاستعمار تعبيرا عن أطماع الغرب، الغرب الإمبريالي بكل مكوناته الثقافية والدينية.

إننا اليوم في مفترق الطريق، من الخطورة، حيث لا مجال للاختيار، ولا مندوحة عن التواصل والحوار. فالمجتمعات العربية والإسلامية تعيش على إيقاع التردد في اختياراتها. وحيث أي اختيار ينحو منحى العزلة والتشرنق سوف يكون مآله الفشل والاندحار تحت سطوة المعطيات الأكثر رسوخا في هذا الاجتماع العربي والإسلامي. لا أدعوهنا إلى ذلك الضرب المغالط من التواصل السلبي أو الوسطية الهوجاء أو المراجعة السطحية، بل ندعو إلى التواصل الإيجابي والوسطية الحركة، كما يتيح ذلك مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري. وأعني بالتواصل والتوافق السلبي، ذلك الذي ينطلق من وإلى، الدائرة الماهوية أو "النفس أمرية" للقضايا والأفكار. مع أن مقتضى تفكيك الأنساق للقبض على التعاليم الماهوية مجردة عن تلبساتها بالموضوعات، وخارج تأثير تأويلات الحامل التاريخي له، هو خطوة منهجية رئيسية في ضوء التبني الحضاري والتجديد الجذري. غير أن ما نعنيه بالتواصل، هو أن لا نغفل التلبسات العلمية والتشخصات الضرورية السابقة على تدشين النقاش الحر والتواصل الإيجابي. وهذا يتطلب قدرا من التسامح وأرضية أخلاقية للقبول بالآخر كما هو قبل الحوار وحتى بعد الحوار. مع فرض بقاء كل

طرف على ما هو عليه. مع أن من شأن الحوار والنقاش الحر المحكوم بأرضية أخلاقية صلبة ونزوع للتسامح كبير، أن يجعل كل طرف يضيف إلى رصيده الكثير مما في رصيد مناظره، وذلك هو أهم ما تساهم فيه المناظرة على مستوى إثراء العلم وتعدد المعنى. إن النقاش في نطاق "نفس الأمر" أمر يسير، وربما نتائجه ناجحة دوما. غير أن الأهم في التواصل أن يتم النقاش الحر في مجال التشخص الشرطي. أي: كيف نتواصل في مطارح الموجود لا في مجاهل الإمكان فقط. أي أن التلاقي في شرط الوجود المشخص أهم من التلاقي في مطلق الإمكان الموسع والمجرد. اللهم إلا أن يكون التلاقي في مطلق الإمكان بمثابته مقدمة الواجب في التلاقي في مقيد الواجب.

إننا ندرك خطورة الموقف؛ فبعض التعبيرات الدينية هي بلا شك، مستفزة للحداثة، كما أن بعض التعبيرات الحداثية المؤدلجة، مستفزة بطبيعتها للدين. وهذا أمر ينبغي الاعتراف به من دون التفاف على الموضوع. لكن جدوى هذا التلاقي يستمد مشروعيته من مشروع رؤية سميناها التبني الحضاري والتجديد الجذري، التي تبحث في الإمكان الحداثي كما تبحث في الإمكان الديني. وهي هادفة إلى رفع الشقاو ة عن العقل العربي والإسلامي المعاصر، وتحريره من آفة الحصر وهذياناته وسجونه النفسية والمعرفية.

لقد اعتبرنا "الحداثة" في نهاية المطاف صيرورة اجتماعية وتاريخية، فهي بالنتيجة "قوة". وإن القبول بشروط الحداثة في الاستقواء العلمي والثقافي والاجتماعي هو في نطاق ما دعي إليه المسلمون، بإعداد القوة. ليس لممارسة الإرهاب كما يبدو للبعض، بل لمنع أي محاولة لممارسة الغلب في حقهم واستبحاتهم. إرهاب العدومن بعيد بالنموذج والمنعة. ففرق كبير بين إرهاب القوي وإرهاب العاجز. إرهاب القوي مانع من حدوث الإرهاب بالفعل، وإرهاب العاجز لا يتم إلا بحدوث الإرهاب بالفعل[٣٤]. إن الحداثة ليست ملائكية ولكنها أيضا ليست

شرا مطلقا. ففي قلب الحداثة ثمة جبهات معارضة مفتوحة، ضد تمركزها وقمعها ومفاسدها. وإذا انزوينا وخرجنا من منطق الحداثة، فسوف نساهم في تقوية شرورها إلى حد سنجعل منها مجرد أسلحة دمار شامل وانحرافات خلقية وظلم اجتماعي واستغلال طبقي... إن الاندماج في الكون الحديث ومد جسور التواصل مع جبهة الخير داخل الغرب من شأنه أن يغلب خيرها على شرها، فإذا بها تتحول من وجهها القميء إلى وجهها الآخر. فبدل أن تكون عبارة عن عناوين من قبيل أسلحة الدمار **الشامل أو انحرافات خلقية أو ظلم اجتماعي، ستصبح عدالة اجتماعية وحقوقا للإنسان وتقدما وازدهارا ورفاهية روحية ـ مادية، وبنية مفتوحة غير ممركزة، وسلما** اجتماعيا وتسامحا ونزعا لأسلحة الدمار الشامل وتكتلا لمحاربة الأمية والفقر والتخلف والتلوث البيئي... وإذن لن ندع الحداثة للأشرار فتصبح حينئذ أي دعوة **للانزواء ورفض الحداثة، تقوية لشرورها أو تصبح قدرتها التدميرية في يد أشرارها،** ولك أن تتوقع بعدئذ ما يمكن أن يحدث! إن الدين يمكنه أن يقوم بدوره، داخل الحداثة، حيث وظيفة الدين تقديم حلول للواقع والمتوقع. وحماية الكائن من الإحباط وخيبات الأمل التي يفرزها واقعه المادي، وأيضا، وهذا هو المهم، أن الدين هو مخزون المعنى الوحيد في لجة هذا الحراك الجارف للمعنى وهذا التجاذب نحواللامعنى. إن الحداثة والدين بإمكانهما إعلان المصالحة بينهما من دون وسيط، غير وسيط المنظور الأكثر إيجابية ونجاعة، بتجاوز الحداثة لتمركزها النافي للغير غير المستوعب له في آفاقها الممكنة، وبتجاوز المسلمين لشقأو ة وجودهم الحضاري، وتجاوزهم لمنظورات أزمنة الإنحطاط. ومشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري يؤمن بلوغا معافى إلى حيث تصالح الممكن الديني مع الممكن الحداثي.

تطبيق ثاني

تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي*... نحو مفهوم تعاقلي للإنسان

○ حيـنما يجـري الحديـث عـن الإسلام والحداثة، يبدو وكأننا أمام مكونين متعارضين ومتقابلين. إلى أي حد يمكن اعتبار هذا التقابل صحيحا؟

□ المسـألة في تقديـري هـي أكـثر تعقـيدا مـن أن نختـزلها فـي مقابلـة توحـي بالتضاد. حيث يفترض في واضع المقابلة المذكورة أنه يتطلع إلى صياغة الإشكالية على أساس الثالث المرفوع؛ إما "إسلام" على ماهو عليه وضع المسلمين في تخلفهم الحضاري، أو "حداثة" تجعلنا نكف عن أن نذكر العالم عرب ومسلمون. والغريب أن هناك قسما من أهل الحداثة يشاطرون قسما من المسلمين هذه النظرة الحصرية ذاتها؛ إما هذا أو ذاك ـ وليس من باب المفارقة أن يكون هينتنغتون يشاطر طالبان نظـرتهم تلـك، فيشـطب بذلـك علـى تـاريخ طويـل مـن الفعـل الحضـاري العربـي والإسلامي. فأن يكون العرب والمسلمون استطاعوا أن يبنوا لهم حضارة في التاريخ، فهـذا معـناه، أنهـم حققـوا فـي يـوم مـن الأيـام "حداثهـم". فالمشكلة ليست إذن في الماضي أو التراث كماهو في لحظته التاريخية، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضـر فـي أذهـان العـرب والمسـلمين الـيوم. لقـد صـدمت وأنـا أسـمع أحـد الأعـلام الإسلاميين، يقول ذات مرة، بأننا لسنا مطالبين ببناء حضارة أو تنمية أو تقدم... فهذا ليس تكليفنا الشرعي. نحن نريد الآخرة. حسنا، لكن أين البعد الإستخلافي وموجباته في العمران البشري.. أين واجب إعداد القوة حيث الحداثة هي أكبر مصاديقها في اجتماعنا المعاصر. وإذا كان الأمر كذلك، فلما أسستم حركة ودعوة ومشروعا، وقلتم أنها مواجهة حضارية ـ وقد كان الداعية نفسه قبل أكثر من عقد ونصف من الزمان يؤكـد علـى أن الـبديل المـتوخى، يجب أن يكـون مـتفوقا وأكـثر حضـارية مـن كافـة البدائل المطروحة. وإلا فلن يكون بديلا. هذا هو الإفلاس الكبير، وهذا هو التهافت.

*- مجلة منتدى الحوار،العدد السابع،السنة الأولى- فبراير-مارس ٢٠٠٤،أجرى الحوار الباحث هشام الميلوي.

إنها ضبابية الرؤية ـ وإذن، إن كنتم طلاب آخرة وكفى، فدعوا دنيا الناس. أو انخرطوا فيها بوعي تنموي وحضاري واستخلافي بالمعنى الذي تحدده سنة الإجتماع البشري. أعود لأقول، بأن هذه المقابلة خاطئة ولا تصح حتى من وجهة النظر المنطقية الصورية. فإذا كان المناطقة قد حددوا للمقابلة أحكاما، وحصروها حصرا عقليا وليس استقرائيا في أربع صور، ففي أي صورة ياترى يتعين علينا وضع ثنائية الإسلام والحداثة؟ هل نقول ياترى أنهما نقيضان؟ فهذا لا يصح، طالما أن **الإسلام والحداثة، كليهما أمران وجوديان، في حين، أن النقيضين أمران يفترض أن** يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا. فهل نقول إنهما ضدان؟ وهذا مدفوع أيضا، لجهة كونهما ليسا متواردين على موضوع واحد ـ فالأقرب أن يقال إن ضد الحداثة هو التقادم، وضد الإسلام هو الجاهلية. وليست الحداثة بالضرورة جاهلية إلا برسم "الحاكميانية القطبية" الواصفة إياها بجاهلية القرن العشرين. كما أن الإسلام ليس ماضويا متقادما إلا برسم "العلموية" الواصفة إياه بالخرافي ـ فهل نقول إنهما المتضايفان؟ وهذا لايصح أيضا، مادام كل منهما قابل للتعقل باستقلال عن الآخر، فلا أحد منهما يعرف بالقياس إلى الآخر. ويبقى أن نتساءل، هل هما إذن، من جنس الملكة وعدمها. وهذا مدفوع، بما أننا نفرض في الملكة وعدمها وجود الموضوع الواحد القابل بهما معا. وفي حال ثنائيتنا المذكورة، هذا لايصح، لأن المجتمع الواحد يمكن أن يكون مسلما وحداثيا ويمكن أن لايكون لا هذا ولا ذاك، بخلاف الملكة وعدمها. إذن، منطقيا لاتصح المقابلة. فإن كنا ولابد مصرين فلنعالج المشكلة في ضوء العلاقة الممكنة بين الحداثة والمسلمين. وذلك بلحاظ، أن جهة التقابل في "المسلمين"، ليس هم من حيث هم. وإنما هم من حيث حال زمنانيتهم الجماعية، ووعيهم بين حد التقادم وحد التعاصر. فهذه المقابلة، تتيح لنا بناء موضوع إشكاليتنا وفق منطق جدلي، خارج شقاوة المنطق الصوري. فالمنطق الصوري يريد أن يستحضر الإسلام، ليس بوصفه تعاليم، بل بوصفه تجربة مشخصة، قامت في زمان ما

وفي جغرافيا ما. من هنا نقول بخصوص الضفة الأخرى، أن المسيحية طريدة الحداثة في الغرب لم تبرح الغرب إطلاقا، ولا كان الغرب غير مسيحي نهائيا. إن الحداثة حدث سوسيوتاريخي وحضاري، يتعلق بتجربة أمم وشعوب، وليست مسألة عقائد وأفكار. وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه "الفويبرية" نفسها، حيث بدا أن ثمة سوء استيعاب لجدل التعاليمي مع التاريخي. الأمر الذي أدى إلى بروز أحكام تصنيفية غير معللة وغارقة في النقائض. لأننا لاحظنا أن المبدأ نفسه الذي شكل قوة دفع للرأسمالية، موجود بالقدر نفسه وزيادة في أديان أخرى. فالمبدأ الواحد الذي تتشارك فيه البروتستانتية والكاثوليكية، يصبح فاعلا في الأولى دون الثانية؟ إنه لم يدرس مفاعيل الأخلاق في جدلها الموضوعي، وفي سيرورتها التاريخية وانتظامها داخل النسق. فلم يعلل كيف ولماذا الأخلاق نفسها فاعلة هنا وغير فاعلة هناك، ليختزل الأمر في نهاية المطاف في مجرد إحصائيات في طول الظاهرة التقدمية نفسها للحداثة، حيث أكدت الأرقام على أن معدل الإنتاج في الوسط البروتستانتي هو أعلا منه في الوسط الكاثوليكي. لكن بالنتيجة، ففرنسا الكاثوليكية وبريطانيا البروتستانتية، كلاهما ينتميان للخط البياني الحداثي. هذا، إذا لم نضف إليهما اليابان الشنتوية أيضا! ذلك لأن الكاثوليكية اليوم ليست هي الكاثوليكية بالأمس في الموقف من الحداثة. بل ليس كل الكاثوليك سواء عصرئذ من الحداثة، ولا كل البروتستانتيين سواء منها يومئذ، إذ منهم محافظون وظلاميون أبعد عن الحداثة وذوقها ـ ولا ننسى أن الكاثوليك كانوا أكثر انفتاحا على الفن القوطي، وأكثر إصرارا على اعتماده في زخرفة الكنائس والعمارة من البروتستانتيين الذين بدعوا أهله وحرموا الفن ودعوا إلى التقشف.

ولذا أعتقد أن المأزق "الفويبري" الذي حاول معالجة هذه العلاقة بين الدين والحداثة، راجع إلى بساطة المنظور الفويبري ذي النزعة التصنيفية الإحصائية. ونظرا لجدله المقلوب أيضا. أولا، لأنه أعطى للمبدأ والقيمة قواما مستقلا بذاته. فلم يدرس

كيفية تفاعل الكائن مع المبدأ أو القيمة، وتموقعهما داخل النسق. أي كيفية انتظام هذه القيم داخل النسق، كي تصبح مفاعيلها جدلية. وأيضا غاب عنه، أن البروتستانتية والأخلاق البروتستانتية هي إحدى آثار التحول الحداثي من وجه، وليست هي علته التامة. فيكون أحرى، أن نبحث عن سبب آخر لبروز الرأسمالية في الغرب بشكلها التاريخي، بدل أن نجعل من النتيجة، علة تامة.

من هنا، يتعين علينا إعادة صياغة المقابلة بين المسلمين والحداثة،كي نخرج من نطاق المنطق البتي إلى فضاء المنطق الجدلي، أو النقل الإفتراضي أو الإحتمالي أو الضبابي الذي يفتح مجالا للممكن في وعينا وفي ممارستنا. حينئذ تصبح المقابلة ممكنة للمعالجة. فالمسلمون هم الذين يحددون الصورة التي يكون عليها إسلامهم. فليست المسألة أن يكونوا حداثيين أولا. بل يمكن أن يكونوا مسلمين بأشكال ومراتب وصور متعددة ـ المقابلة الأخيرة، تجعلنا نتساءل: عن أي صورة من صور التكييفانية الإسلامية أو عن أي مرتبة من مراتب الوعي بالإسلام، تحضر المقابلة مع الحداثة. وهاهنا نكون أمام صورتين، لكل منهما أنصارها ومنظروها. تارة نفترض الحداثة أمرا ثابتا وعلى الإسلام أن يخضع لمقولاتها، وهذا هو مذهب دعاة "تحديث الإسلام". وتارة نفترض الإسلام ثابتا وعلى الحداثة أن تستجيب لمحدداته، وهذا مذهب دعاة "أسلمة الحداثة". أعتقد أن الأمر هنا راجع إلى موقف عقل تشرب المنظور الأرسطي والقروسطوري، الذي يقدم الثابت على المتحرك، ويفضل الثبات على الحركة. وأصل التفضيل عائد إلى أن العقل العربي والإسلامي كان قد تبنى المنظور الإغريقي، وتحديدا الأرسطي الذي حدد الحركة في مجال الأعراض ونفاها عن الجوهر، فأشرفية الثبات آتية من أشرفية الجوهرالثابت. وهذا المنظور سرعان ما سيتبخر لمجرد القول بالحركة الجوهرية. حيث ندرك أن الحركة ليست شأنا للأعراض، إلا من حيث هي تابعة للجوهر ـ فأن يتحرك الإسلام في حركته الجدلية مع لحظته التاريخية هو كمال الإنسان المكلف الحامل لتعاليمه.

أما الشبهة الأخرى، فتتعلق بسنخية هذا الكمال. إذ هاهنا يبرز السؤال؛ كيف الكمال وقد اكتمل الدين بدليل النص؟ والواقع، أن القول بكمال الدين، هو اكتمال الشكل التعاليمي، أي اكتمال التنزيل. أما التأويل فلم يكتمل إلى يوم الدين ـ فالإسلام يتكامل مع اللحظة التاريخية الممكنة تأويلا كما تكامل مع لحظته الأولى تنزيلا ـ وهنا، تكمن مشكلة العقل الإسلامي، أي أنه يتعاطى مع الإسلام تنزيلا لا تأويلا ـ إن الحداثة نفسها كمعطى اجتماعي ـ تاريخي، ستصبح يوما ما تراثا، وسيجد الإسلام نفسه مدفوعا إلى مستويات جديدة من التكيف مع حداثات أخرى، وهذا هو معنى أن يكون الإسلام خالدا؟ إذ لا خلود إلا بحركة ـ هذه هي الصورة التي يتعين أن نعالج فيها علاقة الإسلام بالحداثة، حتى لا يكون نقدنا للحداثة تصويبا على رجل القش!

○ لقد استبدلت الحداثة الغربية مركزية الإنسان في الخطاب الديني بمركزية العقل ـ عكس ما يقول به عبد الوهاب المسيري في أن الحداثة أو خطابها جعل من الفرد مركزا لها في حين أن هذا الحال يصدق على الخطاب الديني أكثر من الحداثة التي استبدلت النص الديني المتمحور حول الإنسان، بالعقل ـ إذ لاسلطان فوق سلطان العقل الذي يبدأ وينتهي بالهدم الذي طاله هو نفسه كما يرى فايران في: "وداعا أيها العقل". كيف يمكننا إنشاء مصالحة بين خطاب يتجه نحو الإنسان وآخر ينطلق من العقل وينتهي إليه؟

❑ علينا بادئ ذي بدء، التمييز بين الحداثة كما هي في تجلياته الممارسة، وبين سلسلة الأحكام التي تسعى إلى اختزالها في جملة أوصاف وأحكام وثنائيات حصرية تجريدية، قد يكون بعضها صحيحا وقد لا يكون. وقد يكون بعضها صحيحا، لكنها أحكام تسعى إلى تسويغ الفوضى، كما يفعل أكثر نقاد الحداثة العمائيين. على أساس، أن نقد الحداثة هو نفسه أصبح في حاجة إلى تحليل ونقد ومراجعة، باعتباره نقدا له تاريخه وشروطه وهو الأخر محكوم بهواجس تختلف من

البيئة الأم إلى البيئات المستقبلة لهذه اللغة الجديدة لغايات أخرى، كما تختلف من ناقد إلى آخر. فليس نقد الحداثة بهذا المعنى، هو نهاية القول فيها ـ فقد يكون ممكنا أن ننطلق من تصورات تجريدية لا مأو ى لها خارج هذه الأذهان المفلسة، من أجل محاكمة واقع ما بمنطق الفعل والممارسة. حتما ها هنا سنقف على أخطاء، بل على فضاعات بنيوية لا تحتاج إلى كل هذا التهويل المسكون بالخواء. لكن ترى، ماذا لوأخضعنا كل تلك العمائية إلى محك الفعل والممارسة؟ أفلا نكون أمام فوضى أولنقل أمام إعلان موت جماعي؟ إن مايبدو من تلك الحركة "النقدوية" للحداثة، هو أنها تعرضت هي الأخرى إلى ضروب شتى من التمييع والعمائية، ما يجعل النقد برسم الموضوعية في عداد المستحيل. فيتعين إذاك توخي الحذر من هذه اللعبة المغرية. حتى يكون نقدنا للحداثة وسيلة لمزيد من الإستبصار وليس وسيلة لارتكاسنا في وعي زائف بواقعنا.

إن نقاد الحداثة يصفونها بأوصاف نمطية حصرية مطلقة، وهم بذلك لايرون وجهها الآخر، ويقعون فيما يزعمون أن الحداثة واقعة فيه. ويسقطون في اللغة الحصرية ذاتها، ويعتقدون بأن تفكيكانيتهم الذهنية والذهانية هي أحكام مطلقة لارجعة فيها. هذه واحدة من مفارقات نقد الحداثة حينما لايزود ببوصلة هادفة بعيدا عن غواية قلب الأو ضاع وتفتيت الأنساق.. لكن ماذا بعد؟

إننا بالتجريد العقلي نجد كل شيء ممكن، لكن ما يجري بالفعل لايجري إلا تحت غلبة النسق. وهذا ما لا يدركه نقاد الحداثة، إذ يتعنترون ذهنيا في تفكيك وتجريد الواقعي والتحكم به في هذه اللعبة الذهنية العبثية، لكن أفكارهم بالنتيجة غير قابلة للفعل. وإذا اتفق أن تنزلت إلى الفعل، فإنها لا تتنزل إلا في إطار النسق. فالواقع لا يستع إلا للأنساق.

فاللعبة إذن تصبح واضحة؛ أن مايبدو إعلان نهايات، ماهو في واقع الأمر إلا تأسيسا لبدايات وأنساق خادعة غير معلنة. فطبيعة الأشياء ترفض الفوضى، من هنا لن

أنقاد إلى بعض هذه الأحكام المملة، لاسيما حينما تطرح في عالمنا العربي بصورتها المبتسرة أو الممسرحة والمضللة... لن أنقاد انقياد من أغرتهم العمائية وسلكوا دروبها الملتوية، منخذين منها ملجأ ومهربا من استحقاقات الحاضر والمستقبل وأخفوا نزوعهم المرضي إلى المفارقة وغواية جنون العقل، بلا قصود مرسومة أو غايات موسومة، إنها اللغة التقليدية لنقاد الحداثة بلا هدف ـ وهي حماقة من حماقات الموقف الرفضوي للتقدم، أكثر منها نقدا حيويا للحداثة، إغناءا لها وتكيفا مع شروطها التاريخية. فالخيار التكييفاني، هو الإمكانية الوحيدة لتغيير التاريخ، بالتكيف الأمثل مع حركته. وهو ما يتوقف على حد أدنى من الوعي التاريخي وحركة التاريخ؛ النقد الذي نخرج منه بمخطط يسعف كياناتنا المريضة، ويسهل علينا مأمورية الإختراق الأمثل للحداثة، ويمكننا من تقنيات ومداخل خلاقة وناجعة لولوج الكون الحديث، بالإصرار الممكن والمناورة القصوى. لا أن يساهم هذا النقد في تغذية نزوعنا الوهني تسويغا لكسلنا وانزوائيتنا وتبريرا لتخلفنا وتبشيعا للحداثة كلا. الأمر الذي يساهم في بروز الرهاب الإسلامي المعكوس من الحداثة، أولنسميه: la modernophobie. فماندعو إليه، هو النقد الحيوي للحداثة الذي يمكننا من مداخلها، وليس النقد الذي يؤدي إلى تسويغ الرفض الكلياني لها.

في هذا الضوء نستطيع فهم إشكالية التحول من مركزية الإنسان في الخطاب الديني، إلى مركزية العقل في الخطاب الحداثي كما جاء في سؤالكم. أقول، كفانا تبسيطا وجريا وراء تنميطات مابعد الحداثة. وحتى الآن لا أدري كيف أننا نتمسك بمقولات مابعد الحداثة للدفاع عن خصوصيتنا، ولا نستطيع أن نقبض على ملاك خصوصية متطلباتنا في صلب النقد المابعد حداثي. بهذا المعنى ننزع الصفة الكونية من الحداثة ونسلم بكونية النقد الـ "مابعد ـ حداثي". وهذه الإزدواجية تفضح عمق انصدامنا وانغلابنا أمام الحداثة. إننا ننكر كونية الحداثة ونسلم بكونية جنونها. وننكر فعل التبعية للحداثة لكننا نمارس التبعية الهوجاء إزاء النقد المابعد ـ الحداثي.

من جهتي، **لا أعتقد أن ثمة تحولا في مستوى المركزيات بقدر ما هناك فقط** إعادة إخراج لعناصر التمركز نفسه. ربما، هو تغيير في التراتبية المنطقية لعناصر النسق نفسه. ربما يمكننا الحديث عن تمركز ونزع للتمركز داخل النسق نفسه، لأن للمركز مركزه وللبنية بنيتها؛ بنية البني. أولنقل على حد تعبير لوي الوسير: **surdetermination. وأعتقد أن لهذا المفهوم أهمية كبرى في فهم ديناميكية فعل البنى ونشاطها. إن فعل العناصر لابد أن يتم من خلال هذا المركز الجامع لنشاط مكونات البنية. من هنا أقول، لقد كان الإنسان دائما موضوعا أساسيا للخطاب الديني مثلما كان دائما موضوعا للخطاب الحداثي. الشئ الذي اختلف هنا هو طبيعة** المنظور للعقل والإنسان في سياق التفويت التاريخي للسلطة إلى الخطاب الحداثي، عبر أكثر من ثلاثة قرون من الصراع، وبعد أن عجز خطاب اللاهوت الكنسي عن **تحقيق مطالب الإنسان وإعادة تجديد منظوره للعقل. هذا التفويت لم يقطع دابر** الوفاء للتراث الديني والتعاليم المسيحية، بدءا بالإصلاح الديني وانتهاءا بمقايسات كانط الدينية والتعليل الفويبري للدينامية الأخلاقية للرأسمالية. إذن، ليس الأمر تغييرا في المركزية، بل هو تغيير في المنظوريات. وهذا يتضح تاريخيا في الموقف المتوازن لأحد أبرز هؤلاء الرموز النهضويين، أعني إرازموس، الذي رفض إقامة آرائه "الهيومانية" على أساس الشرخ بين الخطاب الديني المسيحي والخطاب النهضوي المتأغرق. لقد بدا له عبثا أن نحقق ما حققناه بناءا على عملية إحياء كبرى للتراث الوثني اليوناني، مادام بإمكاننا تحقيق الشيء نفسه انطلاقا من المبادئ والقيم الدينية المسيحية. وليس غريبا أن يكون هذا الموقف هو الذي أرهص للنقد الشوبنهوري للقانون الأخلاقي الكانطي، على أساس فكرة المقاسية الدينية. ومثل هذا الإحساس، كان قد انتاب رواد الإصلاح العربي والإسلامي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أذكر في مقدمتهم رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان... أولئك الذين وقفوا موقف

إرازموس وتوماس مور، بحثا عن شروط إنسانية وتحررية وتقدمية من حي القيم المحلية والإرث الثقافي المحلي. فهؤلاء وأولئك، لم يروا في الأمر ما يتطلب تغييرا في المركز،بل طالبوا قصاراهم بإقامة الأمر ذاته على معايير القيم الدينية، دفعا لتوتر المجال المحلي، وقطعا لدابر التطرف في هذا الإتجاه أو ذاك كما حدث بعد ذلك. حيث بدأ الفصام والشرخ واضحين في الطرف المحافظ مع رشيد رضا طرديا بالإتجاه الذي سينتهى إلى لحظة المرحوم سيد قطب ومن جاء بعده. كما بدا في الطرف الآخر بالإتجاه الذي سينتهي مع سلامة موسى ولطفي السيد. حينئذ افتقدت البوصلة، وأصبحت الدعوة إلى التطرف في أقصييه. فلم نظفر بعدها بفكر ديني معافى من نزلة اللامعقول، ولاحققنا حداثة خارج ملحمة التبعية والذيلية والتخلف المزمن. نعم، يمكنني هنا الحديث عما يميز ماهية الإنسان الحداثي؛وهو كونه إنسانا عاريا أولنقل هو مشروع رغبة. وبما أن الرغبة تكاد تطغى على ماهيته الفردية، بدا الأمر وكأن الحداثة هي اختزال للرغبة لايسمح بتفتق الأبعاد الأخرى للإنسان. إن مشكلات الحداثة تبدأ من حيث بدأت الحداثة نفسها. أي من خرق هذا التوازن الذي نادى به إرازموس وتوماس مور. فالخطاب "الإنسانوي" يحمل الإنسان مسؤوليات لايمكن أن تتعايش مع المنظور الإختزالي للإنسان بوصفه محض رغبة. وأعتقد أن هذا نقد مشروع للحداثة سيظل مشروعا كذلك مع مابعد الحداثة. لأن التأكيد على هذا الإختزال الرغبوي لماهية الإنسان هو اختزال مابعد حداثي أكثر مما هو اختزال حداثي.

❍كيف نحقق المصالحة بين العقل والإنسان.. وهل المنظور الإسلامي قادر على حل هذه الإشكالية؟

❑ المصالحة قائمة في الممارسة، وإن كان العقل أحيانا تستدرجه غواية النظر إليها برسم الإثنينية المغالطة. فأنى يمكننا الفصل بين ماهو عقلي وماهو إنساني حتى

بالمنظور الديني. إنما المشكلة تبدأ في أذهاننا وتحديدا لما نشرع في رسم الحدود للعقل والإنسان.

المصالحة تتوقف على طبيعة نظمنا العقلي لما يجري في الواقع. وأعتقد أن الفكر الإسلامي يملك إمكانية تحقيق هذه المصالحة، على خلفية ما تؤكده التعاليم الإسلامية، من حيث أن العقل " هو أول ما خلق الله". وعليه انبنى النظام الكوني. إذ لا نظام إلا بعقل. فالعقل هو نفسه النظام؛ "ومن كل شيء موزون". فنحن إذن، موجودون ضمن عالم معقول كلا. ومشمول بهذا المعطى الذي يجعل "المعقولية" بهذا المعنى العام، سمة لماهية هذه الأنطولوجيا.

إنما الأمر الفارد هاهنا، هو أن عقلانية الإنسان، هي مرتبة ضمن تراتبية هذا المعقول الكوني. على أن للإنسانية شأنية داخل هذا الفضاء المعقولي. لا أتحدث هنا عن العقل بوصفه "ملكة" بالمعنى السائد منذ أرسطو ومرورا بالقرون الوسطى. حيث استعاده ديكارت برسم الوزيعة العادلة بين فلول البشر للعقل، lebonsense بما يوحي بانفراد الإنسان بخصوصية العقل في هذه التراتبية الأنطلوجية الغامضة، وليس بخصوصية تموقعه في التراتبية المعقولة للكون. ومايوحي أيضا بقابلية الفقد وإقصاء بعض الفعل الإنساني من دائرة المعقولة.

المشكلة هنا، هي أن الفكر الأرسطي في كل أطواره عجز عن التفريق بين "العقل" بالمعنى الخاص، والمعقولية الكونية بالمعنى العام. فما لايكون عقلا برسم الإنسانية ليس خارجا بالضرورة من صقع المعقولية. فما خرج عن المعقولية هو بالنتيجة خارج عن الكون رأسا. فكل عقل هو معقول، لكن ليس كل معقول هو عقلي بالمعنى الخاص. من هنا نفهم، كيف أن المعقول أحيانا يجد مكانه داخل ديوان الحماقة.

إن العقل في نظري يعقل ولايعقل. وإذا لم يعقل فهو مشمول بالمعقول الكوني، لجهة العلقة بين العقلي الخاص والمعقول العام من حيث هي علاقة عموم وخصوص

من وجه. إن وجود أي كائن آخر في هذا المعقول الكوني يتحدد بمرتبته الخاصة في التراتبية الكونية، وبها تتحدد ماهيته وبها يكون هو هو. فما معنى أن يكون الإنسان عاقلا في كون موصوف كلا بالمعقولية. ما المائز في ماهية الإنسان؟ أقول: إن العقل الإنساني هنا يدرك في مرتبته وفي إحساس هذا الأخير ووعيه بمرتبته، وبأنه ميسر لما خلق له. إنها معرفة ووعي بالمراتب المحددة. أن يدرك بأن عقلانيته كإنسان تتقوم بموقعيته في التراتبية المعقولية للكون. وبأنه يتعين عليه ألا يتعدى حدوده.

إن المسألة هنا، هي في أن يدرك الكائن حده ثم يستقيم. إنها قصة الإستقامة. وهنا نصل إلى بيت القصيد؛ فالإستقامة في باقي الأنواع هي ثابتة بالحتمية. هذا هو الفارق؛ الإنسان عاقل بالإختيار فيما هي عاقلة بالإكراه. وكونه عاقلا ليس تميزا بالعقل بل تميزا بوعيه بالعقل وبقدرته على أن يعقل أولا يعقل داخل هذا الفضاء المعقولي. أي أن يستقيم أولا يستقيم. إنه هو المعني بالإستقامة، لأنه يملك أن يتجاوز حدوده. وعلينا بعد ذلك أن ندرك أهمية ذلك؛ حيث الإنسان هو الكائن القادر على تجاوز حدوده دائما، بالمعنى الإيجابي والسلبي للعبارة. إنه كائن يجد معقوليته الخاصة في التقدم. ولا معنى للإستقامة إلا في إطار التحول والتقدم والإختيار. فالدعوة إلى الإستقامة تنطوي ضمنا على الدعوة إلى التقدم. ليست الحدود الأخرى ممتنعة في حق الإنسان. وهنا أحب أن أتحدث عما أسميته بال" تخارج النوعي" للإنسان؛ الكائن الوحيد القادر على الإفراط والتفريط في مرتبته. إنه كائن مفرط ومفرط في إنسانية. إنها حركة مرنة داخل النظام. التخارج النوعي هنا مراتبي ليس إلا. أعني بذلك، أن الإنسان وهو يتدنى إلى منزلة "الأنعام" أو "أضل سبيلا"، يظل مشمولا بمعقولية هذا الكون وتوازنه. وأيضا وهو يصعد في مدارج الكمال النوعي يكون الأمر سيان. لكن العقلانية المطلوبة التي يتحقق بها التواصل والتعايش الإنساني برسم الإجتماع، تتحدد بما أسميه أيضا "التعاقلية". إن كل

الكائنات هي عقلانية وفق المشمولية العقلية للمعقول الكوني. لكن ليس كل الكائنات هي تعاقلية إلا في المرتبة المخولة لها في التراتبية الكونية. التعاقلية "مشتقة من "العقل" كمصدر وأيضا عن فعل التعقل. وكل هذا مقبول في نظري؛ الإشتقاق الإسمي أو الفعلي ـ بصرويا وكوفيا ـ على أن إجازة هذا الإشتقاق إسما وفعلا، يتسع له القول الفلسفي، بل وفيه مايعزز المضمون المزدوج لمفهوم "التعاقلية" الذي يوحي إلى العقل كمعطي سابق وناظم للتراتبية الكونية، وإلى العقل كفعل ووعي بالمرتبة. **فالعقل كان قبل الإنسان وسيظل بعده. إن مابه امتياز الإنسان هو نفسه مابه اشتراكه. فهو يتميز بالعقل ويشترك بالعقل، أي أن تميزه مراتبي ووعي بالمرتبة.** وخاصة هذا التميز، مكنة الإنزياح نزولا وصعودا، خارج المرتبة أو ضمورا واشتداد داخل المرتبة. التميز هنا درجي وكيفي واشتدادي. مايلحظ على هذه التعاقلية، أنها تشتمل **على أبعاد بها يصبح المعقول معقولا واللامعقول لامعقولا في إطار المرتبة المحددة** لماهية الإنسان. لتوضيح ذلك أقول، بأن هناك ثلاثة أبعاد لهذه "التعاقلية ".

ـ التعاقلية بما تحيل إليه من فعل "التعقيل"، برسم الوعي بالمرتبة.

ـ التعاقلية، بما تحيل إليه من فعل "المعاقلة"، برسم التواصلية مع النظير.

ـ التعاقلية، بما تحيل إليه من فعل "التعاقد"، إذ التعاقل يأخذ معناه من التعاقد الذي صيغ على وزنه، برسم الإجتماع. أي أن العقل الإنساني أو المعقول الإنساني الخاص يتحدد بطبيعة التعاقد حول حد أدنى من معقولية التموضع المراتبي للإنسان. التعاقلية التي تحفظ له مكانته ورتبته ومعناه في الوجود، كإنسان مستقيم في مداه، لاككائن منزلق في مديات غيره. لهذا تحديدا أقول إن الإنسان لا يتميز بالعقل؛ من حيث هو الكائن الوحيد الذي يملك أن يعقل وأن لايعقل. لم يعد الإنسان إذن متفردا بالعقل، بل متفردا بقدرته على الجنون، بهذا المعنى، يمكننا قلب الطاولة على التعريف الأرسطي، لنقول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد غير العاقل. لنقل: إنه كائن مجنون.

○كيف يتحدد العقل بالمفهوم الإسلامي، أو بتعبير آخر، ما هو العقل بالمنظور الإسلامي؟

□ قلت: إن العقل يعقل ولايعقل. وأحسب أنها عبارة تلخص مفارقة العقل. وقد نتساءل: مامعنى أن يكون الفعل عقليا أولا يكون، بما أن العقل يعقل ولايعقل؟ في الواقع، لا وجود لأي نشاط لا يقف وراءه عقل. إننا أمام عقل عام وعقل خاص، والمعتبر هو العقل الخاص، بما أنه عقل يجري على وفق المعايير التعاقلية؟ فهو معتبر لا لكونه عقلا عاما، بل لكونه عقلا خاصا؛ أي، عقل تعاقلي. والتعاليم الإسلامية تؤكد على ذلك إذا ما أحسنا قراءتها. طبعا ثمة كلمتان متفرقتان للإمام علي بن أبي طالب، إحداهما في وصية خاصة لكميل بن زياد النخعي، مفادها: ياكميل، أعلم أن كل حركة لابد فيها من فكرة، أما الثانية، في قوله: "العقول أئمة الأفكار". وقد تبدو المسألة في غاية الوضوح بمنطق التعدي Transitivité؛ أي، وراء كل فعل فكرة ووراء كل فكرة عقل. فلاشيء يجري خارج العقل إذن. لكن، مامعنى أن توصف بعض أفعالنا بالعقل وأخرى باللاعقل؟ الحقيقة، أن المعقول واللامعقول هنا منظور إليهما بلحاظ التعاقلية. إن اللامعقول هو عقل خارج التعاقلية. فليس كل معقول هو معقول بالمعنى الخاص، وإن كان كذلك برسم المعقول الكوني. قلت قبل قليل، إن "التعاقلية" هيئة مصاغة على وزن "التعاقد" بالمعنى الموحي إلى التعاقد الإجتماعي، حيث الجماعية والتواصلية ركنان أساسيان في التعاقلية المذكورة. فما كان خارج التعاقلية لا اعتبار له وإن كان معقولا في ذاته أو معقولا بلحاظ المرتبة التي انزاح إليها. ليس كل معقول هو تعاقلي. وليس كل تعاقلي هو معقول برسم المنطق الصوري. تماما مثل ماأنه ليس كل فعل مهما كان معقولا في ذاته هو معقول بلحاظ التعاقد الإجتماعي. فكما أن هناك تعاقد في الإجتماع، هناك تعاقد عقلي ضمني. الرسول(ص) لم ينعت المجنون بالجنون حيث نعت إياه بالمبتلى. لكنه قال لهم إن العقل ما اكتسب به الجنان. وبأن المجنون هو من فوت ذلك على نفسه. وهنا نوسع

من مفهوم الجنان، لنتحدث عن المصلحة. إن المجنون بالمعنى الشرعي هو مبتلى وليس مجنونا. لكن ثمة عقلاء بعين الشرع لكنهم مجانين برسم التعاقلية. وإلا ما معنى قوله عن العقل: بك أثيب وبك أعاقب. وما معنى أن يقول أولئك المستصرخون: لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير؛ طالما أن المجنون الشرعي قد رفع عنه القلم؟! سأعود هنا إلى إرازموس في مدح الحماقة؟ فلو أحصينا كم من تلك الحماقات التي تبدولنا لامعقولة برسم الأقيسة المنطقية، لكنها معقولة برسم لابديتها الإجتماعية. فيكون أحيانا من العقل أن لا نعقل؛ الشرط الوحيد لقيام النظام. وهذا ما يتجاهله دعاة التفكيكانية العمائية، ومثالهم الأبرز في العالم العربي، علي حرب. إنهم يفككون بعضا من هذه الحماقات، ويعتقدون أنها "شطارة" تفكيكية منهم، أن يكتشفوا خدعة النصوص أو الوجه الآخر للمعقول، ويعتقدون أنهم يفكرون فيما لم يفكر فيه أو ما كان التفكير فيه ممتنعا. والحال، ليتهم أدركوا أن تلك هي لعبة العقل نفسه. وبأن العقل يقيم في ديوان "الحماقة" قيامه في ديوان "العقالة".

إن العقل من العقال، فهو يشد بقدر ما يرخي. فشده عقل ورخيه عقل. فلا جدوى من القول إن الوجه الآخر الذي تخفيه الحداثة هو القمع الفلاني أو الإخفاء الكذائي. وليتهم أدركوأن الحداثة ماكان لها أن تقوم خارج ديوان الحماقة؛ تلك التي تمثل الوجه الآخر للمعقول الحداثي. أي أن فعل إخفاء الحماقة وراء تمركز المعقولية، ليس لعبة مقصودة في ذاتها أو بحسب المنطق الذاتي، بل هي إجراء طبيعي لأجل قيام النسق. المعقولية هنا ليست مقصودة في ذاتها حتى نحاكمها بمنطقنا الذاتي أو نكشف بفضيحة طفالية، المتوارى خلفها. إنها معقولية، لأجل هذا الذي يتقوم بها؛ أعني النسق الحديث. وهذا معناه أن العقل يعقل ولايعقل. وأنه ديوان يتسع للأطروحة ونقيضها. فماهو معتبر ومعياري يتحدد بهذه التعاقلية التي تحدد الفعل والنظر الإنساني. ما أريد قوله: أن كل شيء يتم بعقل، وكل شيء هو

معقول، لأنه من "كل شيء موزون". لكن المطلوب، هو: أي عقل نبغي وأي معقول نريد؟ طبعا، العقل الخاص الذي تحدده تعاقلية المرتبة الوجودية، بما يجعل فعل المعاقلة نفسه ممكنا ومطلوبا. وبهذا نكون قد أثبتنا تعدد المعقول دون أن نجرف ضرورات التواصل الإجتماعي، ودون أن نقع في عمائية تساوي الأدلة.

إن التعاليم تؤكد لنا، بأن العقل هو وضع الشيء في محله، ومثاله الحكمة. وليس غريبا أن يرتد أصل الحكمة إلى الحكمة ـ بفتح الحاء والكاف ـ اللاجمة، شأن العقل العاقل والرابط والعاقد. من هنا التعاقل على وزن التعاقد، كما أكدنا قبل ذلك. ونفهم من ذلك، أن عدم وضع الشيء في محله هو وقوعه في غيره. أي خروجه عن الحد. فهو غير معقول برسم الحد "التعاقلي"، لكنه يظل معقولا بحكم ماهية الإنسان المتحددة باقتدار على الصعود والنزول خارج الحد أو التضعف والإشتداد داخل الحد. وأيضا يظل معقولا برسم المرتبة التي حل بها. أي أن العقل بحسب الرتبة الإنسانية، هو أن يوضع الشيء في محله برسم التعاقلية الإنسانية. لكن إذا ما انزاح الإنسان خارج حده المقرر له في التراتبية الكونية، فستتركب عليه، بحكم "التخارج النوعي"، ماهية المحل. فيكون كالأنعام؛ فهو عاقل برسم الأنعامية لا عاقل برسم الإنسانية. فتكون شقوته بنزوله في المعقولية الكونية لافي افتقاده لملكة العقل. وذلك هو معنى أن لايعقل الإنسان.

○ إذا كان العقل يمارس الخداع، فما قيمة العقل وما قيمة الحداثة؟

□ أجل، إن العقل برسم التعاقلية، قيمة كبرى. ومن هنا أحاول أن أفهم الحداثة نفسها. ثمة فرق بين أن نستوعب هذه اللعبة المزدوجة للعقل؛ بين أن نقبل بالحماقة إذا ما كانت مقدمة للمعقول، ونرفض "العقلي" إذا ماكان مقدمة للحماقة. وأقول هنا "العقلي" ولا أقول "المعقول"، لأن الحمق إن كان مقدمة للمعقول، فهو معقول. ليس كل عقلي هو معقولا. وإذا شئت أن نمضي في هذه الرياضة المنطقية، فسأقول لك: إنه منطقيا يوجد حصر عقلي لهذه الجدلية في صور أربع. فإما أن تكون الحماقة

مقدمة للمعقول، وإما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، وإما أن يكون المعقول مقدمة للمعقول أو الحماقة مقدمة للحماقة. فأما كون الحماقة مقدمة للمعقول، كما بيناه في مثال مدح الحماقة لايرازموس، فإن الأمر لا يعدم أن يكون معقولا. لأن معقولية الحماقة مستمدة ههنا من نتيجتها. أي أن معقولية المقدمة مستمدة من ذي المقدمة. وأما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، فذلك دليل على أن المعقول ينتج الحماقة، فتكون الحماقة بما هي منتج للمعقول، معقولة. وأما بخصوص الصورتين الأخيرتين، فالأمر أوضح من ذي قبل. فأن يكون المعقول مقدمة للمعقول، هذا بديهي. وعليه، فأن تكون الحماقة مقدمة للحماقة ليس أقل معقولية من الصورة السابقة. إن ما أريد التأكيد عليه هنا، أن العقل والحماقة كليهما محكوم بالمعقولية الكبرى، لهذا الكون الموزون المعقول. أجل، أعود لأقول، بأن المشكلة ليست في لعبة العقل وخداعه وتقلبه وتعدده. فالمشكلة هي حينما نخدع أنفسنا بخصوص مصلحتنا. ليس عقل العقل هو مناط تعاقليتنا الاجتماعية. بل إن عقل المصلحة هو مناط هذه التعاقلية. إن قيمة العقل فيما يحرزه من مصلحة. وأعتقد أن الإسلام والحداثة يلتقيان في هذا الموضوع، وإن ظل الإختلاف جاريا في مضمون هذه المصلحة. وإذن، لاينبغي أن نيأس، متى ما استوعبنا "التعاقلية" بأبعادها الإجتماعية والتواصلية والمصالحية. وعليه فليس ثمة فعل عقلي متميز إلا بعقد التعاقلية. لذا كان أولى أن نقول: هناك فعل إنساني بدل أن نقول ثمة فعل عقلي مطلق. وبعد ذلك يمكننا الحديث، عن فعل إنساني رفيع وفعل إنساني وضيع أو فعل غير إنساني رأسا. وهذا في حد ذاته أفضل مدخل لأنسنة الفعل الإنساني.

○ يرى العروي في الثورة الثقافية وترسيخ الوعي التاريخي مدخلا أساسيا للتحديث في حين يبدأ الطريق مع الجابري بنقد العقل العربي. ترى ما السر وراء تعدد هذه المداخل لكائن واحد هو الحداثة؟

❒ أعتقد أن المثقفين العرب راكموا من التنظير للحداثة وشروطها ما لو قرأه "فولتير" لحار في أمره وأصيب بالغثيان. هذه الرياضة الذهنية التي توسلها العقل العربي إغراقا وانزياحا في سؤال الحداثة، حولت الحداثة من حدث تاريخي فرض شروطه على من لم يلتحق بدورته إلى معادلة رياضية صرفة، تارة شديدة التعقيد حد اليأس، وتارة سهلة إلى حد الغرور. وفي الحالتين معا تتأكد المسافة بين واقعنا ومعقولنا. فليس كل عقلي هو واقعي عندنا بالمعنى الهيغلي، بل كل معقول عندنا هو واقع ذهني يشكوغربة الواقع وتمنعه. وذلك، لأننا دخلنا الحداثة من أسوأ بواباتها؛أي البوابة الأيديولوجية. لقد دخلناها حجاجيين ومجادلين ومزايدين ومغالبين... لم نستشعر نداءها الحر والمستقل خلف هذا الصخب الحداثوي نفسه. ولم نستذوق فيها إرادة الإبداع والإبتكار... بل الحداثة طارئ، وافد، صادم لنا، فرض علينا إيقاعا في التغيير أربك إيقاعنا البطيء. ولذا تعددت المداخل، والموضوع واحد. والأخطر من ذلك، أن المخارج من الحداثة تكاثرت هي الأخرى. ففي أقل من عقد من الزمان، قدمت مشاريع شتى ورسمت مداخل قددا. إذا أخذنا مثال العروي والجابري كمثالين لهذاالإختلاف في المنظور أو التعدد في المداخل، فسنجد عندئذ أنفسنا أمام موقفين، أحدهما يمثله العروي، يفتح مدخلا وحيدا وضيقا للحداثة بثمن يبدو سهلا لكنه مكلف ومستحيل؛ أي، أن نتخلى عن أن نكون "نحن". ومن هنا مثالية طرحه وطوباوية حلوله. إنه لم يبذل أدنى جهد في اجتراح الحلول الممكنة. لأن الإمكان في نظره مستحيل. فلا وجود إلا لطريق الواجب؛ واجب تبني الحداثة كما هي. فهل ياترى بمجرد أن نتخلى عن ألـ"نحن"، سننجح في دخول البوابة الضيقة والوحيدة للحداثة العروية. هل التخلي عن الـ"نحن" هو وحده الشرط الضروري لتحقيق الحداثة؟ هذا تبسيط للأمور، واستسهال لتعقيدات الحداثة. إنه يمنح تاريخانيته مضمونا أنطولوجيا، كما أشار تقريبا وصدق، د. عبد الكبير الخطيبي. لقد أهمل النظر في أن الحداثة اليوم لم تعد أمرا قابلا للتبني بهذه السهولة. إنها اليوم

تملك ديناميات طاردة. فالحداثة في نظره تقدم لنا خيارات ممكنة، لكن لا مندوحة لنا إلا أن نختار من هذه الممكنات التي لاجدوى منها، ممكنا واحدا، هو الممكن /الواجب؛ الحداثة بمدخلها التاريخاني. إن ما قدمه العروي ممتع ومهم في سعة ثقافته وخبرته المعرفية والتنظيرية، لكن العروي لايفعل سوى أن يقول: هاهي ذي الحداثة كماهي، أدخلوها بسلام، عراة، وتعمدوا في معامد ضروراتها، في صمت ودون ثرثرة. لا تبحثوا لا تحتجوا لا ترفعوا أي قائمة للمطالب أو أي شروط مسبقة. أنتم لستم كما أنتم. عليكم أن تدخلوا الحداثة كماهي لا كما أنتم. تتجردون من شروطكم مطلقا وتدخلون شروطها مطلقا. أمام هذه النزعة الأصولانية الطوباوية العروية التي تخدعنا بواقعيتها، تصبح الحداثة برسم القطيعة المطلقة مع التراث والتجرد الكامل من كافة الأذواق الخاصة، دعوة تبسطية غير جادة. أما الجابري، الذي قلب الطاولة على هذا النوع من التبسيط في فهم سؤال الحداثة في المجال العربي، فقد أحالنا إلى طوباوية من مستوى آخر، فالقطيعة التجزيئية ليس أقل طوباوية من القطيعة الجذرية مع التراث. فالحداثة لن ندخلها بلا "نحن" كما لن ندخلها رشديين فقط. الحداثة هي موقف ندخله "نحن" بكل فعالياتنا، رشيدين وسينويين.. أرسطيين وأفلاطونيين.. برهانيين وعرفانيين وبيانيين... ذلك لأننا لوفككنا تاريخ النهضة الأوروبية والحداثة لوجدناه يتسع اليوم وليس فقط بالأمس، للبرهان والبيان والعرفان. إنها قطائع لا توجد إلا في الأذهان. أما على صعيد الواقع فهذه كلها تنتظم فيه وتعبر عن نفسها في جماع بنية البنى، التي يحددها الموقف من الحداثة. إن مداخلنا للحداثة هي نظرية وأيديولوجية وطوباوية، لأننا لم نعرف كيف نقبض على "الدينامي" داخل هذه البنية الأمشاج المختلطة. إننا لم ندرك بأن النهضة والحداثة هي موقف تاريخي ووعي بهذا الموقف. وفي تقديري، يمكننا القبض على دينامية هذا الموقف داخل كل ثقافة تستطيع أن تدرك جدل الكوني والخاص، وجدل التاريخ العام والتاريخ الخاص. إننا لوأحصينا حجم الأفلاطونيين في النهضة الأوروبية

لوجدناهم أكثر من الأرسطيين والرشديين اللاتينيين. هذا إن لم نجد آثار هذه الأفلاطونية في الرشدية نفسها. وأحسب، أن النظام الحديث منذ فجر تاريخه إلى اليوم، هو أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، في الإجتماع والنفس والعلم والإقتصاد والسياسة. وهذا ما يتطلب علاوة على ضرورة إعادة كتابة التاريخ الغربي، أن نعيد كتابة تاريخ النهضة والحداثة نفسه!

O "نحن والتراث".. "الإسلام والحداثة".. "الإسلام والتنوير"... عناوين تحيل على إشكالية واحدة ومركزية في الفكر العربي المعاصر، وحالة الإخفاق التاريخي الذي يعاني منها العرب والمسلمون اليوم، ومحاولة التجاوز وتحقيق النهضة المأمولة. لذا فهم يرون في الحداثة والتحديث الأفق أو الجسر الذي سيعبرون منه إلى التاريخ الحديث وتملك منطق العصر. بداية، هل يمكن اعتبار التجربة الغربية نموذجا لعالمنا العربي والإسلامي رغم اختلاف السياقين؟

❑ التجربة الغربية حقيقة لا يمكن تجاوزها. إنها تجربة فيها وبها تحقق أضخم حدث حضاري فرض تحولات جذرية في أكثر من أفق وفي أكثر من مجال. إنه حدث لا أبالغ إذا اعتبرته ثاني أكبر حدث بعد "الطوفان". ولذا، إذا كان من حقنا أن نبحث عن طريقة ما تمكننا من تهذيب الحداثة كما هذب أسلافنا الحداثة الإنسانية في زمانهم واستدمجوا مقولاتها في ضوء التكييفانية الخلاقة، حتى بدت وكأنها جزء لا يتجزأ من حركتهم الحضارية، فإننا مدعوون إلى هذا الضرب من التهذيب أكثر من أي وقت مضى. إننا نستطيع أن نتساءل حول الكيفية التي ينبغي الدخول بها إلى الحداثة، لكن لا نستطيع أن نغفل التجربة الغربية، ونتجاوزها في صمت وتناسي ممسرح كما لوأن حدثا ما بذلك الحجم لم يحدث يوما في هذا العالم. إن الإلتفات إلى التجربة الغربية والإنهمام بهذا الحدث ودراسته واستيعابه، موقف طبيعي ومطلوب. لكن ماهو ليس طبيعيا، بل ما هو جنون وغباء، هو أن نمارس النسيان ونتظاهر بالإستغناء، ونحاول أن نعطي دروسا للغرب من خارج الحداثة ومن خارج

استيعابنا لهذا الحدث ذي الأبعاد الكوسموبوليتيكية. أنا شخصيا أهتم كثيرا بما يكتبه نقاد الحداثة الغربيين، لكنني أشمئز من هذه اللعبة حينما تصبح تقليدا أو حينما يبالغ فيها من قبل بعض المثقفين العرب. إن نقاد الحداثة الغربيين هم حداثيون في نقدهم لها. لكن نقدنا لها ليس حداثيا ولا مابعد حداثي. وإن أي نقد للحداثة لا ينطلق من قاعدة الإستيعاب لمقولاتها وذوقها، لاعتبار له البتة. اللهم إلا إذا كان جزءا من النقد الحيوي للحداثة من أجل ماهو أمثل، وليس ارتدادا وانتكاسا وعماءا. إن نقاد الحداثة الغربيين، هم محكومون بالحداثة مقوليا وذوقيا، نظرا وفعلا. إنهم على أية حال منتج ثقافي للحداثة. أما نقادها في العالم العربي، فهم خارج مقولاتها وذوقها ونظرها وفعلها وثقل مركزها، لأنهم يعانون من شروط ذيليتها وهامشيتها. إنهم يجادلون في قضية لا موضوع لها. نعم، ثمة اختلاف في الأسيقية. لكن اختلاف الأسيقة هنا هو بالمعنى التاريخي. ليس اختلافا لا اشتراك فيه. التميز هو في شكل التكيف مع المحيط. إنه موقف إيجابي داخل التاريخ وليس استقالة منه. ثمة مساحة للكوني في صلب هذا الاختلاف السياقي. لأن الاختلاف هنا يكمن في وجه من الوجوه، وليس في كل الوجوه. إنه اختلاف يعود إلى مابه الإشتراك. وهو ما نعتناه بجدل الكوني والخاص. باعتبار، أن الخاص ماهو إلا الكوني مشخصا تشخيصا ما في سياق ما. إننا لا نتحدث عن منطق مقابلة، بل عن جدل، لايؤدي فيه الاختلاف السياقي إلى انفراط عقد الكونية. إن مثل هذا التمايز وارد في المجال الواحد. فإذن، هو بالفحوى، أولى أن يكون مقبولا في المجال المختلف. بل إن الكائن نفسه تتغير أحواله في سياقات مختلفة، وتتعدد شخوصه حسب تشخصاته الفكرية والروحية، دون أن يفقد مناط وحدته.

○ في نقده للحداثة الغربية ـ والعنوان نفسه يحيل إلى إمكانية تعدد الظاهرة في التاريخ ـ يستدعي الأستاذ طه عبد الرحمان أسئلة الأخلاق التي يستند عليها

في تعريفه للإنسان ونقده للحداثة. فهل نقد الحداثة لايكون إلا أخلاقيا أو خارج الحداثة كما أورد ذلك أحد النقاد.. ثم هل الأخلاق خارج دائرة الحداثة؟

□ لعل تلك واحدة من أكبر مفارقات مشهدنا الثقافي، وواحدة من أبرز الغوايات التي تراود وتزاود على عقلنا العربي المستباح، لهذا "المارستان" الذي حول الفكر عندنا إلى ممارسة للتدمير الذاتي. إن نقد الحداثة هو أمر مطلوب، بل هو أمر واقع من ممكنات الحداثة نفسها ومن معروضاتها. فحينما لايكون نقد الحداثة من مشمولات الحداثة، وضمن الإيقاع الرفيع الذي يتيحه فعل الإستيعاب للحداثة في نقد الحداثة، فإن النقد حينئذ لايعدوأن يكون خدعة محض. النقد الأخلاقي للحداثة عندنا هو تعبير عن هذا الإخفاق الذي امتد إلى مدارك أنطلوجيتنا، بعد أن عبث بمجالنا المعرفي ومارس فيه ما يمارسه الشطح العاري حينما يخلوالمشهد من شروط الصحة النفسية، أو حينما يصبح نقد الحداثة طريقا لخلع صورة عقلانية مغشوشة على تخلفنا. أقول، إننا فشلنا في أن نحقق قدرا من التخلق على مستوى التداول الفردي، فكيف ياترى سننجح في إصدار أحكام أخلاقية ضد أمم تجسدت أخلاقها في سلوكها الجمعي ومؤسساتها المدنية. فأخشى أن يصبح النقد الأخلاقي للحداثة مطية للتدجيل، لاسيما إذا كان هذا النقد لا يعدو أن يكون مجرد تقليد مقنع وماكر لما تقوم به الحداثة ضد نفسها في نطاق تقاليد النقد الذاتي وتحرر الفضاء ورسوخ تقاليد الصحة النفسية وشيوع لغة التحليل النفسي وآداب الإعتراف. إننا نحن من هم في حاجة إلى هذا الضرب من النقد الأخلاقي في خبرتنا الفردية والجماعية والمؤسسية. إن أولى فضائح النقد الأخلاقي للحداثة، كوننا نمارس السرقة الموصوفة للتقنيات النقدية نفسها للحداثة في نقدها لنفسها، ثم ننسبه إلى أنفسنا ونركب رؤوسنا ونضحك على الذقون، فيما نحن كافرون حتى أخمص أقدامنا بالنقد الأخلاقي لسلوكنا وممارساتنا واجتماعنا... لايمكننا التمادي في التجريح الأخلاقي للغرب بهذه الكيفية الموسومة بالعمومية والإطلاق، ضد اجتماع أصبحت الأخلاق

فيه محايثة لا مفارقة. فيما أخلاقنا لا تزال أحكاما في الرؤوس وثرثرة على أطراف الألسن. الأخلاق فعل وليست مجرد نظر. فما أسهل الحديث عن الأخلاق وفي الأخلاق. لكن ما أبعد الأخلاق في تناصفنا. فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف، كما قال علي بن أبي طالب. كيف ننفي الأخلاق رأسا عن مجتمعات يتعلم أبناؤه منذ صباهم أخلاقيات الإعتراف ـ أو ما أسميه بالإعترافات الثلاثةـ سواء على كرسي الصابر طلبا للصحة النفسية أو في غرفة الإعتراف داخل الكنيسة طلبا للصحة الروحية أو في آداب المعاملة اليومية طلبا للسلم المجتمعي. ينقل لي الصديق غريغوار مرشوما كان يسر له به جاك لاكان، بخصوص متابعاته الإكلينيية مع لوي ألتوسير. لقد كان هذا الأخير في وضع صحي غاية في الخطورة، وقد كان وهو المثقف الكبير، يخضع لجلسات العلاج النفسي مع زميل له يشاركه المشروع النقدي نفسه، فلا يجد في ذلك غضاضة أو انتقاصا. أقول، كم عندنا في مجالنا من مثقفين هم أسوأ حالا من ألتوسير من هذه الناحية، ولكنهم، وبسبب غياب تقاليد للصحة النفسية عندنا، يصولون ويجولون ويبثون الكراهية ويستنفرون شياطينهم للنيل من أهل النهي. ومع ذلك نسمح لأنفسنا بأن نلقن للغرب دروسا في الأخلاق. إن المشكل الخلقي هو راسخ في جبلة الأفراد والجماعات. كن متخلفا أو حداثيا، فثمة على كل حال ظواهر من ذلك القبيل لن يخلو منها المجال. فالمشكل الخلقي في العالم المتخلف هو أيضا من البشاعة بمكان. ودائما وحتى داخل الحداثة هناك جبهات مناهضة للفساد الاقتصادي والإجتماعي والديني والبيئي.. نعم، هناك مشكل آخر يتعلق بتلك المظاهر التي نراها فسادا خلقيا فيما يراها غيرنا سلوكا اجتماعيا طبيعيا أو سلوكا حضاريا. فهذا ما ارتضاه المجتمع الغربي لنفسه. فلنقل: إنه الدين عندهم أو الذوق عندهم أو الأخلاق عندهم. إن كان هناك ما يستحق نقدا أخلاقيا، فهو مجالنا وثقافتنا التي ران عليها من رواسب عصر الإنحطاط. وبدل أن ننقد الحداثة أخلاقيا، علينا أن ننقد تخلفنا أخلاقيا وأن نظهر الوجه الأخلاقي للحداثة

أيضا. فلنتخلق في نقدنا الأخلاقي للحداثة. فالمتخلق هو من تستوقفه تلك المظاهر الأخلاقية عند الغير. أما غير المتخلق، فهو يرى في الغرب انحرافا فقط.

○ لا يخفي د.طه عبد الرحمان الغاية من مشروعه النقدي للحداثة، وهو إسناد الحركة الإسلامية في مواجهة الخصم الحداثي أو الداعي إلى الحداثة. فهل يفهم من هذه المقابلة، أن هناك تعارضا بين الإسلام والحداثة في فكر طه عبد الرحمان؟

❑ لونظر الناقد المذكور إلى نفسه وما يحيط به، فسيجد نفسه غارقا في مظاهر الحداثة، مشمولا بقوانينها. ليس من حيث هي كل ما تنتجه اليوم وما نستهلكه أو ما ننتظم في سلكه وحركته في يوميات حراكنا الإجتماعي فحسب، بل حتى على صعيد المعرفة أيضا. إن الحداثة ليست فكرا فقط، بل هي سلوك حياة وجملة مواقف إنسانية أيضا، حتى لا أقول عقلية. مايقوم به الناقد المذكور، هو كارثة في حق الفكر، ليس لأنه يرى نفسه متموقعا في خط مواجهة الحداثة. فمثل ذلك سبقه إليه أغيار كثر، من دون أن يقعوا في بدعة التقريب التداولي أو الأقيسة العقيمة. لأن الناقد المذكور يحاكم الحداثة من خلال إخضاعها لأحكام المنطق الأرسطي بكل مآزقه البتية الحصرية. إنه يحاول عبثا أن يبحث عن المعقولية المجردة لمقولاتها. وفي ذلك تجاهل لأزمة المنطق وأزمة الإستقراء تحديدا، وعجزه عن إيجاد تفسير منطقي لنفسه قبل أن يجد ذلك للحداثة ومقولاتها. إن الحداثة حراك وفعل. إنها بالفعل أفلاطونية أكثر مما هي أرسطية. إنها هذا الكل الذي يندمج فيه النظر بالعمل، والخيال بالفعل، والمثال بالواقع. ليست الحداثة مثالا فقط، ولا مادية فحسب، بل هي هذا الجدل الذي يتداخل فيه المثال بالمادة.. العقل بالحدس. إنها حلم وخيال ومغامرة... ولذا، فهي أكبر من أن تحاكم بمنطق أرسطي قروسطوي مفلس. لكن هذه المقابلة والضدية التي يسعى الناقد المذكور إلى ترسيخها، هي دون جدوى.

وفي تصوري، أنه لايسعى بذلك إلى إسناد الحركة الإسلامية، بقدر ما هو يستند إلى عنفوانها وعلى استغلال حسها التعبوي ضمن هذه القاعدة السوسيولوجية الواسعة لتمرير خطاب، هو بالتأكيد ليس في صالح الحركة الإسلامية. لأن هذه الأخيرة أصبحت أكثر نضجا في بعض مواقعها من هذا الخطاب الإنزوائي المفلس. لأنه يخرجها من الموضوع الحقيقي الذي يجب أن يتجه نحوه نقد الحداثة، وهو ما يزيد الحداثة غموضا، حيث يربطها كما يربطها بعض الأيديولوجيين الحداثيين أنفسهم بأعراضها التاريخية والسياسية والذوقية. إن نقدنا للحداثة يجب أن يكون حداثيا أولا يكون. بل على نقد الحداثة أن يحدد هو الآخر غاياته، حتى لا يتسرب في البين من يمرر مشاريعه الما قبل حداثية. إن الحداثة ليست صنما، ولكنها أيضا ليست حدوتة ـ بلغة إخواننا المصريين ـ والذين جعلوا منها صنما هم أنصار الأيديولوجيا الحداثوية وأنصار الأيديولوجيا المابعد والماقبل حداثية. وأنا أسأل الباحث الذي يخفى تماميته خلف المقولات الإسلامية: أين هي وسطية الإسلام وتعادليته في كل هذا؟ أين كل هذا الإسراف من القاعدة الإسلامية: "ولاتبخسوا الناس أشياءهم"، وبالتالي لا تبخسوا الشعوب والأمم أشياءها. وهذا هو أفضل مدخل للحوار بين الثقافات حتى لا أقول الحضارات. خصوصا وأن نقدنا للحداثة يبدو مسكونا بهذا الذهان البارانوياني لمجتمعاتنا التي عوضت البحث والإصرار على التقدم بهذه البكائية اللانهائية، وكأنها تسعى إلى أن تحول بكاءها على حظها العاثر إلى طقوس نقدية، لها منشطون كثر في عالمنا العربي.

○ إذن، ماقصة الحداثة السياقية وغير السياقية التي أوردها الباحث في إحدى محاضراته عندما أمر بحق كل ثقافة في إبداع حداثتها الخاصة؟

□ أن يكون لكل أمة تراثها، هذه فهمناها. أما أن يقال إن كل أمة تصنع حداثتها كما لو كانت مخيرة في ذلك، فهذا أمرغير مفهوم جدا. سأوضح ذلك أكثر: إن لا أحد يختلف حول ضرورة أن تصنع المجتمعات حداثتها باستقلال وضمن

تكييفانية محلية؟ إذ لاقيمة للحداثة إذا ما حلت بالعالم العربي والإسلامي دون أن تزدان بنكهتها العربية والإسلامية. فهذا إغناء للحداثة وأمر ينسجم مع فلسفتها. لكن ما معنى أن نصنع حداثتنا الخاصة، وكيف؟ هاهنا ندرك عدم جدية هذه الطرحات. إننا مطالبون بأن نصنع حداثتنا في صلب هذا الحدث الكوني إكمالا له لا استبدالا له. فلا يمكننا أن نكون فاعلين فيه دون أن نندمج فيه، وإلا تحولنا إلى وحوش مترنحة خلف أسلاكه، لا نصلح إلا للفرجة. إن د طه، لا يحدد خصوصية مجاله داخل انتمائه للحداثة، بل يحاول أن يوحي للمتلقي بأن خصوصيته هي نقيض تام لما هو حداثي. وهذا أمر يخالف الوجدان، لأننا غارقون في نظام الحداثة سلوكا وذوقا ومعاشا وثقافة وفكرا... إننا نخفي الشمس بالغربال. فالذين جعلوا من الخصوصية وسيلتهم الوحيدة في نقد الحداثة، هم واهمون لا محالة. لأن الخصوصية، هذا المفهوم الذي نشأ من داخل الحداثة نفسها، لم يكن ليقوض من دعائم الحداثة. على أن الأنثربولوجيا التي هي علم حداثي، جعلت من مفهوم الخصوصية مبررا لانزوائية أقوام وحشية، ليس في طريقة التفكير فقط، بل حتى في الوسائل المادية وفقدان التقنية. إن عدم وجود صنائع متطورة في هذه البلدان، هو أيضا مفسرعندهم بناءا على مسوغ الخصوصية. وربما ولولا الحرج والحياء، لفعل هؤلاء الأمر ذاته في مجالنا العربي؛ أقصد نقاد الحداثة من العرب. لقد حاولنا يوما أن نواجه الغرب بهذه الطريقة إبان الأزمة النفطية، حيث هددنا بأننا مستعدون للعودة إلى ركوب الجمال. وكنا قد حسبنا ذلك تحديا، فيما هو انتحار. إن ركوبنا على الجمال، سوف يعطي مبررا للغرب، بأن يبيدنا وجمالنا فوق هذه الكثبان الرملية، لأن أمة تملك أسلحة الدمار الشامل، لا مكنها أن تقبل بأن يقتلها البرد وتتخلى عن حداثتها، فقط لأن هناك قوم قرروا أن يرفضوا الحداثة وأن يركبوا الجمال. إن حروبنا المصيرية هي نفسها لم تدار بوسائل حداثية. وبفعل الإغراق في الخصوصية وفصلها عن جدلها الكوني، حصدنا هزائم منكرة. إن إسرائيل، هذه الدويلة العارية من كل القيم الإنسانية ومن

كل الحجج والمسوغات التاريخية، هزمت بحرا من العرب، وهزمت الحق العربي بأساطيرها التي عرفت كيف تجعلها تنهض على تقنيات حداثية. إن الحداثة قوة؛ وعلينا أن لا نجادل كثيرا في ذلك. إذن، فالذين يستندون إلى الخصوصية كوسيلة لمواجهة الحداثة، هم عاجزون عن أن يندمجوا فيها، ويمارسون النقد الجواني لمقولاتها. أما حديثكم عن الحداثة السياقية وغير السياقية بلحظ ما سبق، فهو مجرد لغونة والتفاف على الأزمة. لأن الأمر سرعان ما يرتد إلى رفض الحداثة بناء على الخصوصية، التي أضحى لها مضمون أنطلوجي في الفكر العربي. ما البديل إذن؟ إن د. طه يعرض علينا بديلا: أن نحمل صخرة "سيزيف" أو صخرة "أو بيليكس"، لنبدأ رحلتنا اللانهائية صعودا في جبال من قواعد التقريب التداولي شديدة الارتفاع. وهنا يعود الأمر كما بدأ؛ أن تكون حلولنا طوباوية. والحال، أننا مطالبون بصناعة حداثتنا، صناعة خاصة وليس أن نصنع حداثة خاصة. كل هذا راجع إلى تلك النزعة الطوباوية التي ترى أن الحل في استبدال الحداثة كما لو كنا أمام بضاعة ولسنا أمام لحظة تاريخية، لا نملك إزاءها سوى خيار واحد، أن نلتمس ماهو أمثل وماهو أنفع منها. فأن يكون الإسلام خالدا، معناه أن يكون حداثيا أولا يكون. لأنه لم يأت ليوقف حركة التاريخ أو حركة الطبيعة، بل جاء ليرشد إلى الأفضل ويهذب ويخلق شروطا مثلى في كل شرط تاريخي. فبدل أن نتمسك ونصر، بغباء، على تغيير التاريخ وفرض الفوضى على قانونه، كان أولى وأيسر لنا أن نتحدث عن ضرورة تغيير شروط تكيفنا في ضوء معطيات اللحظة الراهنة، وأن نسمح للإسلام بأن يتفتق عن أمكاناته الهائلة في سياق تكيفانيته الخلاقة. يبدو لي أن الأفكار التمامية كتلك التي تصدر عن الفكر الأصولاني، هي أقرب إلى الحداثة، من أيديولوجيا التقريب التداولي التي أفرزت جملة من الهيامات والأحكام المعيارية المعشوشة. وربما قطعت آخر الحبال التي كانت تربط بين العرب والإسلام من جهة والحداثة من جهة أخرى.

○يرى كمال عبد اللطيف أن نقد طه عبد الرحمان هو ماقبل ـ حداثي، كما يرى أبويعرب المرزوقي النقد الأخير ما بعد ـ حداثيا.. أين تموقعون أنتم نقد د.طه من الحداثة؟

□ كلا الحكمين ثابت في حق الباحث المذكور، على أنني أضيف إلى ذلك، أنه ماقبل ـ حداثي النزوع، مابعد ـ حداثي الطريقة. وهذا مايعني أننا نقف على مفترق الطريق، حيث بتنا نواجه حالة فريدة من نوعها، وهي طبعا لايمكنها أن توجد إلا في مجال كمجالنا، أعني التواطؤ التاريخي بين ماقبل ـ الحداثة ومابعدها. إن النقد الطهائي للحداثة ليس حداثيا خالصا. لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هي ظلامية مقنعة بإجرائية منطقية بالغة لم نشهد لها مثيلا في التاريخ العربي الحديث. ولعل تلك ميزتها. إن للناقد غايات معلنة وأخرى غير معلنة.. كما أن له قائمة مرجعية معلنة وأخرى باطنية، فماهو معلن دائما هو تضليلي. إن الباحث يخفي أكثر المصادر المؤسسة لأفكاره، فيما يظهر لنا ماكان عارضا منها. وأيضا يظهر من غايات نقده للحداثة ما يحجب به غايات أخرى، ولذا، لابد أن نقرأ ما بين السطور ونحلل ونفكك. إن سذاجة الخطاب وبساطة التفكير تختفي وراء هذه الإجرائية المملة ذات الطابع المدرسي التعليمي، أي أن ما يقدمه الناقد المذكور، يصلح مقررات تعليمية أكثر منه أعمالا فكرية نقدية وهذه في تقديري نكسة خطيرة، وخيبة أمل كبرى.

○كيف تنظرون إلى مسألة علاقة الفلسفة الحديثة بالترجمة، وأثر ذلك على ترجمة المفاهيم الحديثة، كما يثيرها د طه عبد الرحمن؟

□ هذا موضوع يتطلب وقفة خاصة ليس هاهنا مجالها. ولكن، أعيد ما ذكرته سابقا، من أن هذه مغالطة، تستبعد البعد التاريخي للعلم والفلسفة واللغة... إنها تسقطنا في دور منطقي. فكيف يمكننا الجمع بين حاجتنا للمفاهيم الجديدة، وقدرتنا على ممارسة الرقابة عليها وإخضاعها للمجال التداولي. لا أدري من هو المطالب بالارتفاع إلى منزلة الآخر؟ المفهوم أم الفاهمة. إن تقريب المفهوم لغاية الفهم لاعلاقة له بأن

ننتهك المفاهيم ونحرفها. لقد جعل الباحث مبدأ التفضيل أصل الأصول في التقريب التداولي. معللا المبدأ إياه بأنه ضروري للمجال التداولي كي يمضي في الإبداع. وأعتقد أن هذا المبدأ العنصري، يضعنا أمام واحدة من أغرب المفارقات؛أعني ما موقع مبدأ التفضيل لما نشتغل على تقريب المفاهيم الجديدة من التراث المنقول؟ إن الباعث على تقريب المفهوم هو الشعور بالحاجة إليه. وطبيعي أن يشعر المتلقي بالفقر المعرفي وبالتالي بأفضلية المجال الذي يمده بالمفاهيم الجديدة التي هو في مسيس حاجة إليها. **على أن أسلافنا أدركوا أن لغة الصنائع تختلف عن لغة العامة. وأدركوا أن لكل صنعة اصطلاحا خاصا بها. وحال الأمم جميعا على ذلك المنوال، حتى يومنا** هذا وفي الغرب نفسه، هناك لغة فلسفية لا علاقة لها بالخطاب الطبيعي. إن تغيير كلمة "أنا أفكر إذن أنا موجود " هي رياضة لغوية ليست في كبير. لأنها العبارة الأقرب إلى فهم الناس للمراد من "انظر تجد" الشعرية التي وجد لها قرينا تراثيا في سياق لا صلة له بالكوجيتوالديكارتي. فإذا اقتضت الضرورة الفلسفية إعادة تظهير الضمائر في اللغة الطبيعية،فلا مشاحة في ذلك.

صحيح أن "الأنا" العربية مضمرة كغيرها من الضمائر الأخرى بخلاف ما هو عليه وضع اللغات الأخرى. ربما قد تكون تلك من لطائف ما بلغه التركيب اللغوي العربي. لكننا، لسنا هنا في مورد الإخبار البياني الشعري أو الترجيح البلاغي... نحن هنا أمام مفاهيم وخبرات فلسفية وألفاظ تحمل مداليل فلسفية خاصة؟ نحن هنا أمام ضرورات فلسفية وأمام ضرورات تفرضها الصنائع، وأحسب أن الضمير الحاكي عن لطافة حس لغوي وبيان قد يصبح حاجبا في لغة الصنائع الفلسفية، التي تقتضي استظهار المخفي من الضمائر في اللغة، كضمير المتكلم والمخاطب وغيرهما. وكذا فعل الكينونة "كان" ـêtreـ فإظهار الضمائر نزولا عند ضرورات الفهم والتحليل والصناعة، لايفسد اللغة إلا بالنسبة إلى من يخلطون بين لغة الصنائع واللغة الطبيعية. بل، إن كان هذا النوع من النزول عند الضرورات قائما في الشعر، حذفا أو تغييرا في

التصريف، فهو من هذه الجهة، أولى في لغة الصنائع الأخرى العلمية. إن الخوف على اللغة من طرو مفهوم أو اصطلاح، نابع من فهم خاطئ لوظيفة اللغة وانسياحها. فإذا كان الناقد قد أعطانا يوما مثالا عما تقوم به بعض اللغات الأخرى في ضوء التقريب التداولي في الترجمة الفلسفية، فلا يخفى أن اللغة الفرنسية مثالا على ذلك، هي اليوم ليست كالأمس. فوضع اللغات الغربية شهد من النمو والانسياح ماهو حاكي عن حياة أمة وتطورها، يشهد عليه تطور لسانها. وإذا كان الباحث قد ضرب لنا مثلا بجون بول سارتر في مثال الترجمة التأصيلية، فإنه يتجاهل نماذج أخرى نظير جاك ديردا في انتهاكاته المبدعة للغة الفرنسية بتراكيب غريبة على التركيب اللغوي الفرنسي، شأن كلمة differance الشهير. وإنه لمن البهتان أن نسقط قواعد التقريب التداولي على ممارسة الترجمة في المجال التداولي الغربي، حيث جرى العرف كما جرى دائما في تراثنا، بأن نخلع وزنا محليا على اللفظ المنقول استدماجا له في حقل التداول العربي لتيسير جريانه على وفق اللسان المحلي. هكذا يترجم الغربيون الإنتفاضة والجهاد والفتوى... بالإبقاء عليها كما هي في لغتنا العربية مع إعادة تكييف الوزن. وكان يفترض لو كانوا تأصيليين على طريقة التقريب التداولي أن يجدوا لها مقابلا من صلب لغتهم. فلم يطلقوا على كلمة الجهاد la guerre sainte مثلا ولا على الإنتفاضة rebellion أو revolte أو revolution... وكلها ممكنة من داخل المجال التداولي الفرنسي وعموم اللغات اللاتينية. إن "طه" في إعادة ترجمة العبارة الديكارتية المشهورة، كان حريصا على اللغة لا على المضمون. وقد حمل اللغة العربية وزر هذه المحاولة الحزمية ـ نسبة إلى بن حزم ـ الخصيمة للوافد، إلى حد الولع بالاستبدالات. لأن مشكلته لغوية بالدرجة الأولى. هذا مع أن إظهار ضمير المتكلم حتى في العربية، قد يكون من باب التأكيد، وهو وارد أيضا، كقول الذي عنده علم من الكتاب لسليمان: "أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك".

نعم، صحيح أن تظهير الضمير في اللغة العربية يوحي بزيادة في المعنى يحتاج إلى قرينة ما لتعليله. كأن يكون من باب التأكيد مثلا. ومع أن الباحث حاول استبعاد التعليل بالتأكيد في الصيغة الأصلية للكوجيتو، إلا أنني أعتقد أن التأكيد في الصيغة متضمن فيه، ليس لجهة نفي الفعل عن الغير، بل لجهة التأكيد على يقينية التفكير الذاتي بمقتضى حالة الشك العام، التي هي النكتة في الكوجيتوالديكارتي. فالأنا هنا هي من باب التأكيد على ما ليس مورد شك. أي أنه استثناء من عموم الشك كما لا يخفى. **أما ما يتعلق بالترجمة الرجعية للصيغة العربية للكوجيتو، لبيان عدم إيفائها** بالمطلوب، فإن الأمر سيان فيما لوحاكمنا عبارة: انظر تجد، بالترجمة الرجعية نفسها. حيث هناك سنجد أن معناها بمقتضى المتبادر العرفي في المجال التداولي الفرنسي هو:qui cherche trouve ـ فيصبح معناها: من بحث وجد. إنه المتبادر إلى الذهن من ظهورها. وقد علمنا أن الظهور العرفي حجة في المعنى التصديقي الحقيقي. وأن كل معنى آخر لها يقتضي قرينة وإعدادا شخصيا أو نوعيا في المقام. فالترجمة الرجعية لصيغة الخضيري هي أقرب للمراد من الترجمة الرجعية لصيغة طه عبد الرحمان. فالحديث بصيغة الأمر موجود في كل اللغات. أما النقاش في المضمون الفلسفي للصيغة العربية للكوجيتو باعتبارها واقعة في ضرب من التوتولوجيا، فهذا استشكال موجه للكوجيتو نفسه في صيغته الأصلية نفسها، لأن كلمة jepense كافية لإثبات الكينونة. فلا حاجة للمكمل "je suis". فليس الخضيري هو من كان مطالبا بالإكتفاء بـ "أنا أفكر" أو "أفكر"، بل هذا ما كان مطلوبا من واضع الصيغة اللاتينية نفسها، أي ديكارت. لا مجال إذن لمزيد من الإطناب في هذه الصيغة العربية للكوجيتو، لأن الأستاذ الخضيري ما كان له أن ينتظر أكثر من ستين سنة ويحرم القارئ العربي من الإطلاع على صيغة الكوجيتو الديكارتي كل هذه السنين، قبل أن يرد من سيكشف عن صيغة: انظر تجد. لكن، لما جاءت مناقشة الباحث لهذه الصيغة إلا في هذا الوقت المتأخر جدا حيث انتهى العالم والناس من ديكارت وكوجيتوه، حيث برزت

الدعوة إلى تجديد الكوجيتو والبحث عن كوجيتوهات جديدة. وهل العرب جهلوا مراد الكوجيتوكل هذه العقود حتى يأتي الباحث بصيغة هي أكثر غموضا وتكلفا من نظيرتها السابقة. وهل لوأتينا قارئا عربيا عاديا وقلنا له: إن ديكارت يقول انظر تجد، سيقف على محل النزاع. ما أقوله هنا، هو أن قراءتنا للصيغة الفرنسية للكوجيتو لم تضف شيئا على ما فهمناه يوما من صيغة الخضيري. فالعربي يمكن أن يفهم مراد الكوجيتومن العبارة المذكورة مباشرة. لكن عبارة انظر تجد لا تفي وحدها بالغرض. وتحتاج إلى شروح وضميمات إضافية، وقرائن متصلة ومنفصلة؛ وهذا بخلاف مقاصد الترجمة التأصيلية التي نادى بها الباحث، نظرا لتكلفها وجعلها ملتبسة، وإن كانت مختصرة في تركيبها اللغوي، إلا أن دلالتها تقتضي تطويلا باستحضار القرائن والإعدادات الشخصية في صرفها عن ظهورها العرفي لصالح معناها الصناعي الخاص. هذا بالنتيجة إسراف. وإذا أردنا أن نفعل ذلك مع كل الصنائع التي تتقدم بشكل جنوني، أو أردنا أن نقضي في صناعة الترجمة أكثر ما يقضي أصحاب الصنائع في صناعة المفاهيم، فلن نلحق أبدا. مع ذلك أتساءل لماذا لم يكفنا الباحث شر هذه الترجمة التأصيلية ويقدم لنا مثالا واحدا، فيقوم بترجمة سفر عظيم أو ينجز قاموسا فلسفيا للمفاهيم الداخيلة، كي يعطينا مثالا عن هذه الترجمة التقريبية المعجزة.

إن التقريب التداولي هنا، يرمي إلى استقطاب عناصر إبداعه من صلب الخطاب الطبيعي، وليس التأملي. هذا المطلب الطهائي هو تحيين للخطاب "التيمي"، القاضي بمحاكمة الفكر التأملي والصناعي بآراء نابعة من العقل "الأمي"، الذي يساوق عند بن تيمية الفطرة. وأيضا مفهوم الشريعة الأمية التي تحمل واحدة من مقاصد الشريعة عند الشاطبي. وفي إخضاع القول الفلسفي لهذه الإجرائية الفقهانية، نكون حقا أمام محاولة لتفقيه الفلسفة وليس أمام فقه الفلسفة.

وقد تكون تلك واحدة من أكبر مفارقات التقريب التداولي القاضي بأن نعيد أجرأة الأفكار نفسها الرائجة في الخطاب الطبيعي. فإذا كانت مضامين تلك الأفكار

رائجة ومعاشة، فما جدوى أجرأتها في قوالب منطقية برهانية. فهل يعد ذلك تقريبا معكوسا، أن نقرب ماهو عامي إلى عقل النخب والخاصة؟ لقد أعطى الناقد مثالا عن طبيعة هذا التفلسف الذي دعى إلى الاستقلال به والتماس الحق العربي في ممارسته، مظهرا إفلاسا فلسفيا لما ظن بأننا نستطيع إثبات هذا الحق بإعادة إنتاج ثقافة الشارع، والحديث عن منطق الفتوة و"الكبضانية". ففي حديثه عن مفهوم "الفتوة" وإعادة إخراجه فلسفيا كان يغرقنا في خصوصية لا جدوى منها. لكأن فعل المقاومة وفلسفته خاص بنا. في حين أن كل أمة وكل شعب هو مقاوم إما بالقوة أو بالفعل. وأن الفتى العربي هو أخ الكبضاي التركي أو غيرهما، هي صفة للإنسان كلا وليس العربي فقط. ولا نحتاج أن نفلسف المقاومة بوصفها ثقافة عربية، بل بوصفها فعلا إنسانيا. إن الحق العربي في التفلسف عبر عن نفسه برفضه الحداثة. فالفلسفة الغربية هي فلسفة يهودية. والمقاومة هي صفة للفتوة العربية وليست حقا إنسانيا أو صفة للفتى الإنساني في مختلف مطارحه. أعود لأقول، بخصوص الفلسفة والترجمة التي تخفي موقفا مسبقا من الحداثة، بأنها تسبب التباسا فلسفيا، وتضع عصا غليظة في عجلة تطوير القول الفلسفي. لأنها تصنع اصطلاحات بديلة تقوض المفهوم وسياقه وتاريخه. خذ مثالا على ذلك. مفهوم "الأيديولوجيا" الذي ترجمه الناقد "بالفكرانية" أو ربما تبنى هذه الترجمة. حيث يجعل القارئ يقع في الالتباس. مسألة مضمون. ولذا أعتقد أن عبد الله العروي كان صائبا حينما أبقى على اللفظ وأعطاه وزنا عربيا، أي "أدلوجة"، وهذا تقليد جرت به العادة عند الأسلاف وحتى عند الحدثاء، الذين استقطبوا اصطلاحات ومفاهيم من تراثنا وأعطوها وزنا من لغاتهم المحلية. "فأدلوجة" تلخص موقفا أصيلا من علاقة الفلسفة بالترجمة لم يضطر العروي أن يؤلف فيها أسفارا، بلا جدوى.

○ كيف تفسر نقدكم للحداثة في أعمال سابقة ونقدكم لنقاد الحداثة الآن.. ألسنا أمام تناقض في الموقفين؟

□ هذا صحيح. وقد يبدو الأمر كذلك بالنسبة لمن يعتقد جازما أن الفكر يجري خارج ما يتطلبه فعل التعاقل. لقد انتقدت الحداثة ولازلت انتقدها في حدود ما ينتقده أهل الحداثة أنفسهم. لقد تراءى لي في نهاية المطاف أننا وقعنا في الفوضى. وميعنا الأهداف الكبرى والنبيلة التي يسعى للتذكير بها بعض نقاد الحداثة الذين اكتووا بنار قمعها الممنهج. إنهم أبناء الحداثة الحاملون لشامتها والباحثون على هامش مركزها في الإمكانات المستبعدة والتي هي من مشمولات الممكن الحداثي. **نقد الحداثة من داخل الحداثة هو نقد جاد وهادف، يسعى لتجاوز طبيعتها التمركزية بحثا عن فضاء أو سع ومديات عقلية أخرى. لقد تمكنوا من الحداثة وملؤوا بها حتى** المشاش. فهم بالتالي متمكنون من نقدها. أما مافيما يخصنا نحن، فإن نقد الحداثة أحيانا يستغل كواجهة لإخفاء فوضويتنا وظلاميتنا. إن ما بعد الحداثة هو استكمال للنقاش المفتوح في الغرب. وهي على كل حال ليست بديلا لنا عن الحداثة، بل تبصيرا ومزيدا من الاستيعاب لأخطائها. والحال أن الحداثة ليست فقط أخطاء. ولكن مالنا وما يجري داخل المركز. نحن ضحايا أمم حداثية تتصرف سياسيا بطريقة غير عقلانية أو غير إنسانية أو غير عادلة. بمعنى آخر، أنها سياسات غير حداثية، حتى لو تذرع أصحابها بشعارات حداثية. فلا ينبغي أن نكون أحكاما عن الحداثة من خلال حجم الأكاذيب التي تتمتع بها الديبلوماسية الغربية أو في مخططات الأجهزة العسكرية والأمنية والسياسية الخارجية. علينا أن نكون أحكامنا عن الحداثة كما هي ممارسة في الأجهزة الداخلية لهذه الدول. ربما لا وجود اليوم لمن يملك محاكمة الولايات المتحدة الأمريكية أو يفرض عليها القعود في طاولة المساءلة، حتى لو تعلق الأمر بجهاز في مستوى منظمة الأمم المتحدة. لكن داخل هذا البلد، رأينا كيف يجلس كلينتون وبوش ورايس وغيرهم، كأضناء لاحيلة لهم أمام لجان التحقيق التابعة للكونغريس. لقد أتاحت لنا الحداثة وسائل وميكانيزمات محاكمة الدولة العظمى وإفقادها المصداقية، متى ما تنكرت للقيم الحديثة. وقد رأينا كم ظهر

وحوش أبي غريب في منتهى السقوط بالمعايير الحداثية نفسها. وبالمقابل، يمكننا أن نرفع شعارات معقولة حينما نتحدث عن قضايانا الخارجية وعن المصير وعن الاستقلال وإرادة الأمة. ولكننا حالما ندخل حرم "البيني"، نجدنا أكثر همجية واستئصالا وتوحشا في إدارة شؤوننا. نرفع شعارات الوحدة ونقبل في شعاراتنا بوحدة الأمة العريضة، لكننا غير قابلين بتحمل المواطن الواحد المختلف داخل القطر الصغير...

من هنا، لابد أن يكون نقدنا للحداثة حداثيا. إن اللاعبين الماهرين البصاصين من نقاد الحداثة في مجالنا، أولئك الذين ولعوا برؤية الوجه الآخر دائما للأشياء، لايفعلون ذلك حبا في هذا الوجه المستبعد، لأنهم في نوبة أخرى سيضطرون إلى نبذ هذا الوجه نفسه حالما يرونه ماثلا في جهة ما، بحجة البحث عن الوجه الآخر. إنها هرولة خلف الغياب، خلف ما تبقى من الأثر. إنهم عاجزون عن نسج علاقة إيجابية مع الحضور. ولذا ماكان لهم إلا أن يرسموا خرائط غيابهم على الهامش. ومع ذلك أقول: إن ذاك فعل من أفعال الحداثة تجاه نفسها. ليس فيما يفعلونه جديدا أو دون تاريخ. مثل هذا وارد في "مدح الحماقة" لايرازموس. ربما، كان ذلك الموقف التفكيكي الأول الذي استطاع اكتشاف الوجه الآخر للحقيقة؛ أي الحمق المؤسس لمعقوليتنا. هذا الجنون الذي لوتوقفنا عنده لانتهى عالمنا إلى فوضى. إنه الحمق الذي يثمر نتائج معقولة. وإذن، إنه الجنون الضروري للعقل. أولنقل، إنه جنون العقل. فما جديد "فوكو" إذن؟ وليست غواية المعنى واللعب بالألفاظ تأو يلا وتفكيكا بغريب عن آراء إرازموس، الذي عرف كيف يستغفل صديقه توماس مور، حيث خال هذا الأخير "مدح الحماقة" كتابا في مدحه، لما أهداه إياه أرازموس ذات يوم مداعبا بأن "مور" توحي له بالحمق، بالإحالة إلى "موراي" اللاتينية. وقد يكون ذلك هو أصدق التفكيك؟ لأن يوتوبيا توماس مور، هي تجسيد لخلطة عقل يجد مداه الطبيعي في ديوان الحماقة. فبين "مور" أو "موراي"/ الحمق الإرازموسي و"جنيه" /

الخيل الدريدي، مسافة قرون. لكنها غواية التفكيك نفسها متولدة في ثنايا النهضة والحداثة. إن ما يضمن "التعاقلية" هو توسيع معنى العقل من جهة، وعدم الانزلاق إلى استحالة المعرفة أو النسبوية المفرطة حد العماء. لأن المطلوب برسم الإجتماع التعاقدي والتعاقلي هو التواصل وفق أسس الالزام التعاقلي. ومادون ذلك، إن هي إلا متاهات العقل. فما كان منها مغذيا لدارة التواصل أو ترسيخ التعاقد التعاقلي الإجتماعي فهو عقل نافع، وإلا لااعتبار له بحكم الإجتماع. تماما مثلما نتحدث عن إقليم نافع وآخر غير نافع، بهما معا تتحقق جغرافيتنا. فما يفعله هؤلاء التفكيكيون والشكاكون الذين شهدتهم كل العصور، وهم دائما يستقوون بالمستوى الفكري والثقافي لعصرهم وبيئاتهم، هو أن يكلفوا أنفسهم هذا العناء المجاني للكشف عن الوجه الآخر لبعض أشكال ما يتبدا معقولا بحكم التعاقد التعاقلي. وكأنهم بذلك يسعون إلى زعزعة اليقين بمعقوليتها، بناءا على مبدأ التناقض الذي هو مبدأ أساسي لقيام المعقولية برسم المنطق الصوري. وبذلك يدخلون في دور لا نهائي. إن الوجه البادي للمعقول قيد التفكيك إما أن يكون معقولا أولايكون. فإن كان معقولا، فلا إشكال وإن كان جنونا، فهو من تلك "الحماقات" التي تراءت لإيرازموس، مؤسسة لنظمنا الإجتماعية. فهي معقولة بناءا على ماذكرنا من قاعدة معقولية المقدمة المستمدة من معقولية ذي المقدمة. فغواية التفكيك وإن تمردت على قاعدة الإلزام، فإنها لا تفعل إلا أن تخدعنا بجنونها الكاذب، حيث هو في نهاية المطاف جنون مشمول في هذه الدينامية الجدلية للعقلي واللاعقلي في مشمولية المعقول الكلي.

○سبق لكم أن أكدتم على ضرورة "البحث عن علاقة التراث بالمضمون الثقافي العربي الإسلامي كخطوة نظرية وتاسيسية لمشروع حداثة تستمد مقوماتها من وعينا التاريخي وثقافتنا الخاصة، وتقوم على أساس تماسك الهوية العربية الإسلامية "، في أي خانة يمكن إدراج طرحكم هذا، هل في أسلمة الحداثة أم تحديث ثقافتنا الإسلامية.

❑ تحدثت قبل قليل عن صورتين في التعاطي مع هذه المقابلة، إحداهما تقول بضرورة "تحديث الإسلام" modemiser l'islame ، والأخرى تقول بأسلمة الحداثة، islamiser la modernite . لكن ما أطمح إليه لا هذا ولا ذاك، لأن الأطروحتين تمثلان وجهين لعملة واحدة. تفرض حركة أحدهما باتجاه الآخر، وتنزيل أحدهما على الآخر، في حين دعوتي هي جدلية وتداخلية وتكاملية. جدل التكييفانية الإسلامية الخلاقة مع حركة التاريخ والإجتماع. أما ما يشكل الدينامية الناظمة لهذا الجدل، فهو الحامل الجمعي للتعاليم الإسلامية، المنفعل والمتفاعل مع واقعه ومع لحظته التاريخية. وهذا هو سر دعوتي للتبني التأويلي الإسلامي، لأنه يختلف عن منطق التبني التنزيلي الإسلامي. فالتأويل جدل يتعاضد فيه الواقع والنص في صياغة المعنى. فالنص يفعل ويتفاعل مع الواقع، بخلاف التنزيل. إن الإسلام كتعاليم، هو نهج إرشادي متعدد الحلول وذوأبعاد تكييفية. إن انبعاث الإسلام أول مرة في الجزيرة العربية ينبغي فهمه ليس على أنه مجرد فكرة أو مبدأ تفضيلي غير معلل، كما ينزع التقريب التداولي عند د. طه عبد الرحمان، بل لعل واحدة من الأسباب الممكنة، أن الإسلام وجد في أكثر المناطق فقرا وجذبا وجاهلية، كي يبين للعالم حينئذ أوللمستقبل عموما، بأن الإسلام الذي استطاع أن يحقق تكييفا خلاقا في جغرافيا موسومة بالجذب والمحول وخراب العمران، لقادر على تحقيقها في ظروف أفضل وأزمنة أحدث. ليس الإسلام هو وحده مجردا عن فاعلية حامليه، خيمياء تحويل الاجتماع الإنساني من نمط لآخر، بل الإنسان هو الذي يفرض هذه الدينامية على الإسلام بواسطة التأويل، الذي يستمد فلسفته من استراتيجيا "الاستنطاق"، التي أعني بها، أن الإنسان هو المكلف باستنطاق النص. فليس النص هو الذي ينطق عن نفسه في حالة من الخرص التي تصيب المتلقي. إنه وبتعبير علي بن أبي طالب، لاينطق بلسان، وإنما لابد له من ترجمان. فاستنطقوا القرآن. على هذا الأساس، أرى أن مشكلة المسلمين منذ قرون، هي استمرار لفشل ذريع؛ الفشل في ولوج المرحلة

الثانية من الحدث الإسلامي، أي الخروج من مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل. ذلك، لأنه في المرحلة الأولى كان النص هو من يتدبر معاشهم ويواكب الأحداث ويتنزل برسم المورد الأول. لكن المرحلة الثانية، مرحلة التأويل، هي مرحلة استنطاقية واستنزالية. وفرق بين النزول والاستنزال. ففي مرحلة التنزيل، كانت حركة المعنى تتنزل من أعلى إلى أسفل، حركة عمودية. أما في مرحلة التأويل، فحركة المعنى تتم في إطار من شراكة المتلقي وفق آلية الاستنطاق، وهي حركة تبدوصعودية ونزولية. سوف نواجه هنا تعددا في المواقف وفي درجات الوعي ومستويات الاستنطاق. علينا في المرحلة التأويلية أن نسلم بأن الإسلام سوف يصبح موضوعا تعدديا. وهذا ليس مشكلا، بل هذا هو المطلوب من رسالة عالمية خالدة، لا تحقق لبعديها الأخيرين إلا بالتعددية. وفي كل الأحوال فإن المشكلة ستصبح مشكل مجتمعات مسلمة وليس مشكل إسلام. نحن عمليا في العالم الإسلامي لسنا سواء، إزاء الحداثة والتحديث. علينا أن لا ننسى بأن اقتصادات جنوب شرق آسيا يلعب فيها اقتصاد الدول الإسلامية دورا نموذجيا. وعلينا أيضا أن ندرك بأن أندونيسيا أو ماليزيا مثلا، ليست أقل إسلامية من اليمن أو موريتانيا.

أعود إلى مفهوم "التكييفانية الخلاقة" لأوضح ذلك أكثر؛ إن نشأة الإسلام في الجزيرة العربية لهو أكبر دليل على فكرة "التكييفانية الخلاقة"، حيث صنع من المجتمع العربي الذي لم يكن يتوفر حينئذ على أساليب إنتاج ولو ريعية، في مجتمع رعوي، مجتمعا منتجا في دولة أصبحت تتوفر على موازنة ـ بيت المال ـ وسياسة في المكاسب وفي التوزيع وشريعة تنظم المعاملات وتمأسسها ـ كل ذلك دليل على التكييفانية الخلاقة التي هي صفة إسلام يتميز بالعالمية والخلود. ولايمكنه أن يكون خالدا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكييفانية في كل جيل. ولايمكنه أن يكون عالميا إلا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكييفانية في كل أشكال الإجتماع. فلوأنه حقق تكييفانيته الخلاقة برسم التنزيل في مجتمع حديث، لما كان ذلك دليلا كافيا

وحجة بالغة على قدرته على فعل ذلك في مجتمع وحشي أو متخلف. إن الإسلام صنع من لاشيء شيء. إنه حول مجتمعات فوضوية إلى مجتمعات شكلت نواة لدولة عظمى في التاريخ. وإذن، الذي يصنع من لاشيء شيئا هو أقدر بالفحوى على أن يحول الشيء إلى شيء آخر. أو بتعبير آخر، فمن كان قادرا على الجعل البسيط هو أقدر على الجعل المركب. إن المسلمين عبر تاريخهم تفاعلوا مع شعوب أقل تحضرا. ويبدو لي أنهم أدمنوا التعاطي مع الأنماط الطبيعية والوحشية، ما جعل **التكييفانية الخلاقة متشابهة ومتقاربة الأنماط. فسقوط غرناطة والعجز عن اقتحام بواتيه، إيذانا بانسداد أوروبا في وجه التجربة الإسلامية مما جعلها تتجه شرقا وجنوبا. ليبقى السؤال، ماذا لوأثمرت التجربة الإسلامية في أوروبا تكييفا خلاقا.** والآن آن لنا اكتشاف إمكانيات جديدة للتكييفانية الخلاقة في سياق المجتمع الحديث. فالمسلمون الذين طوروا لياقتهم التكيفية مع ماهو أدنى تحضرا، عليهم اليوم أن يدركوا بأن التكييفانية الإسلامية الخلاقة ممكنة مع ماهو أكثر تحضرا. سؤالي: لماذا نقبل كمسلمين، أن يصبح الإسلام طقسا فولكلوريا في أفريقيا وآسيا وأن يتحول إلى جزء من ثقافة محلية، لكننا نرفض أن يصبح الإسلام طقسا حداثيا في مجتمعات اختارت الحداثة والاندماج في الحضارة المعاصرة وأنماطها الحديثة. إن المسلمين كانوا دائما يحتفلون بزهدهم وعاطفتهم ليتقربوا إلى أمم متخلفة جائعة في آسيا وأفريقا، وهذا ما جعله دينا للفقراء بامتياز، فهلا احتفلوا بقوتهم وحداثتهم وعقلانيتهم في أن يتقربوا من الأمم الغنية والمتقدمة أيضا؟! هذه التجربة المسرفة للمسلمين التي سلكت طريقا واحدا، وأغرقت في التكييف الخلاق داخل المجال المتخلف والفقير، لم تطور إمكانياتها في التكييف الخلاق مع مجالات أخرى. والتبني التأويلي الإسلامي يتيح للمسلمين اليوم تحقيق قدر من هذه التكييفانية الخلاقة بما يدمجهم في عصرهم كشاهدين على العصر، وليس كمهمشين ومطاردين. إن الإسلام جاء ليجعل من الإجتماع الفقير اجتماعا غنيا، لا أن يكرس التخلف

والفقر الذي قال عنه علي بن أبي طالب: لو كان الفقر رجلا لقتلته. ومع ذلك، لا أنفي وجود مظاهر للكفر في الحداثة، لأن مظاهر الكفر موجودة في الحداثة وما قبلها وما بعدها. لكن ذلك له علاقة باختيارات ثقافية وأذواق شخصية، وليس بالضرورة أن تكون الحداثة كافرة. وهذا ما يجعل دعوى أنصار أسلمة الحداثة، أيا كانت طريقتهم في معالجة الإشكالية المذكورة، شاهدين على حياد الحداثة وقابليتها للتأسلم وغيره. لكن يبقى أن الإسلاميين باستثناء شرذمة قليلة من أولئك الذين لهم نظائر في كل دين وكل ثقافة، هم سائرون في طريق التكييفانية الخلاقة التي هي وحدها كفيلة بجعل الحداثة ممكنة من دون توتير المجال. إنهم صمام أمان للاجتماع المحلي، بحيث لا تصبح الحداثة خصيما لكل ماهو محلي. وحتى لا يصبح موضوع الحداثة استغلالا طفاليا، حيث كل ما خالف أذواقنا الشخصية اعتبرناه نقيضا للحداثة.

طبعا، ليس ذلك كافيا. فالإسلاميون الذين قبل الكثير منهم الحداثة السياسية وتقاليد الديموقراطية والتمثيل والتقنية.. هذا معطى علينا أن لا نستهين به في سياق تنامي التكييفانية الخلاقة، حتى وإن بدا بطيئا، لكنه مهم من منظور التحولات التاريخية ذات المدى البعيد. الإسلاميون هم أقدر ـ رغم أخطائهم ـ من غيرهم على إحداث التحول. فهم يصنعون تاريخ الحداثة في عالمنا رغما عنهم. إن مجرد الاقتناع الشخصي بالحداثة، الضروري منها وماهو في حكم الكمالي، لايعني النجاح في تنزيلها اجتماعيا بالفعل، فما يقبل به الإسلاميون اليوم لم يكونوا يقبلون به قبل فترة. انظر، فسوف ترى خطا بيانيا في مستوى استدماج المقولات الحداثية ضمن مستوى من مستويات ما أسميناه بالتكييفانية الخلاقة.

قد نتساءل قائلين: ما الحل، هل نشجع الإسلاميين على ذلك ونسلم لهم القياد؟ أقول: لا. إن دور المثقف الحداثي ضروري. لأن الحداثة تترسخ في الوجدان الإسلامي بفعل الصراع والتنافس، وهو ما يفتح هامشا للمثاقفة. علينا أن نسمح

للاسلاميين بحضور فعال في الحياة السياسية والإجتماعية والثقافية، لكن ضمن تقاليد ديمقراطية، من شأنها أن تروض ما لم يروض في وجدانهم. إن الحداثة ستنطلق كالحريق في هشيم هذا الحطام التداولي وفي قلب الصراع والتنافس. هو مشوار حداثي بطيء، لكنه مضمون. لأن حداثة الصالونات وإن واكبت الحداثة قولا وتنظيرا، فلن تبرح الصالونات. نعم، من السهل جدا أن نؤسس صالونا حداثيا على طريقة "هيلفيسيوس" في قلب أمازونيا، لكن ما أصعب أن نضع أقدام اجتماع كامل على سكة التحول وإن بالبطؤ الممكن.

○هل يمكننا اعتبار الحداثة حتمية لامفر منها؟

□ قد يبدو ذلك مفارقة، لمن ينظر إلى الأمور بعين الظاهر، بينما يفوته الإلمام بجوهر الإشكال وأبعاده الفلسفية. وإلا كيف يمكننا حقا، الجمع بين القبول بالحداثة بوصفها حتمية، وبين الدعوة إلى نقد الحداثة؟ كيف يستقيم الجمع بين النقد ومآله النفي والترك وبين القول بالحتمية، ومآله التبني والفعل؟ ولكي أوضح هذه المفارقة الخادعة، لابد أن يتسع ذهننا لمفهوم الاعتبار، حتى لا نقع أسرى لبعض المفاهيم التي يكرسها التداول الخاطئ، والذي قد يساهم الإعلام نفسه في استفحال هذا التزييف والتمييع اليومي للمفاهيم الكبرى. حينما نتحدث عن الحتمية هنا، فإننا لا نتحدث عن حتمية قهرية على النحو الذي تفيده العلة التامة التي لايجوز أن يتأخر عنها معلولها متى ماتمت واكتملت أركانها وشروطها كما لا يخفى. لا أتحدث هنا عن عدم تخلف الحالة البخارية عن الماء الذي بلغت حرارته مائة درجة، ولا عدم تخلف الاختناق عمن انحبس عنه الأوكسجين. إن موضوعنا الذي هو سوسيوتاريخي وحضاري. وبالتالي، فهو يخضع لصورة أخرى من هذه الحتميات ذات المفهوم الإقتضائي وليس العلي. بمعنى، أن عدم الإنخراط في سلك الحداثة، أمر ممكن وقوعه بله تصوره، لكن المشكلة هنا، هي في تبعات الترك. أي من الممكن أن لا ندخل الحداثة، وهذا أمر نحن فيه الآن بشكل من الأشكال أو مستوى من

المستويات، لكن هذا لايعني أننا نملك رفع الضرر الذي يمكن أن يلحق اجتماعنا إذا ما اخترنا البقاء داخل مداراتنا الخزينة. إن الحتمية هنا، هي حتمية أن نكون في الموقع المناسب كي نخفف من أضرار التخلف ولا نكون فريسة له. ربما بالأمس كان بالإمكان أن تحتمي بعض الكيانات بالجغرافيا، لتأبيد سلوكها الوحشي بمنأى عن مؤثرات الآخر. وهذا ما يفسر لنا أوضاعا اجتماعية وانثروبولوجية بالغة التميز والخصوصية. أي كلما توحشنا أكثر ازدادت خصوصيتنا أكثر. هذه الخصوصية هي بطبيعة الحال، من المفاهيم التي تشكلت في الأنثربولوجيا أو الإتنولوجيا، تلك التي وصفها دريدا، بأنها على أية حال، هي علم أوروبي. إن الوحشي لا يعلم أنه متميز. الغرب هو نفسه من بلور هذا المفهوم، كي يمد الكيانات الأخرى بما تحتمي به من خطر الكوننة.

إن مفهوم الخصوصية ذي النشأة الأوروبية، جعل الكيانات الواقعة خارج سنن الاجتماع أولنقل خارج الحداثة، تمارس توحشها بوعي؛ أي استنادا إلى مفهوم الخصوصية. إن الحداثة هي حدث تاريخي واجتماعي وحضاري، وجد في هذا العالم، وطبعا في مجال معين دون آخر، تتجلى أهميته وخطورته أيضا في أنه أحدث تحولا، ليس في تاريخ العلم والإجتماع فحسب، بل إنه أحدث تحولا في مفهوم التحول نفسه؛ في التاريخ والزمان. لقد أصبح التطور في الإجتماع طفريا للغاية. وهذا من شأنه أن يحدث زلزالا اجتماعيا وقيميا، ربما قد لا تحتمل ديناميته الكيانات الاجتماعية والثقافية ذاك الحراك البطيء أو تلك التي لا تزال أسيرة أنماط التحول ما قبل الحداثي. إن وجود الحداثة في أوروبا واستمرارها بشكل ريادي هناك، أدى إلى تمأزق الحداثة نفسها، لأنها لم تتحقق نزولاتها الجديدة في بيئات خارج المجال الأوروبي بشكل أكثر فعالية مما نراه اليوم. أي لم تستطع الحداثة، رغم ديناميتها أن تبرح الميتروبول، كي تكشف عن "تكييفانيتها" الخلاقة. الأمر الذي جعلها تدخل دورة التدليج والتدليس، في ظل تراكمات أدت إلى ارتدادها إلى ما كانت في البدء

تشكل ثورة ضده، أعني التمركز والأحكام المطلقة والصورية... من هنا كان الحديث عن حداثة أيديولوجية، قوامها ابتزاز الجنوب من قبل الشمال، فتصبح الحداثة هنا، ذات قيمة تبادلية على حساب مصالحنا المحلية. في حين أن الدعوة قائمة على الحداثة الماهوية، بوصفها مطلبا يعفينا إكراهات الابتزاز، ويجعلنا نأخذ بالحداثة بشرط لا، أي الحدث دون لازمات تشخصها المحلي. فليس كل ماهو غربي هو بالضرورة من لوازم الحداثة. خصوصا وأن بعضا من هذه المظاهر، كانت غربية وفي أزمنة ظلمات الغرب قبل أن يصبح الغرب حديثا. فبعض المظاهر كانت رومانية قديمة و"تسكانية" وبربارية... واليوم أيضا، نستطيع القبض على ما هو همجي ووحشي في صلب الحداثة الغربية انطلاقا من معايرنا الشرقية والعربية والإسلامية. وهذا يكاد يكون إجماع رواد النهضة والإصلاح، الذين عبروا من خلال انبهارهم بالمدينة الغربية، بأنهم أولى بهذه المظاهر من هؤلاء، كما رأينا ذلك مع رفاعة الطهطاوي في "تخليص الإبريزة في تلخيص باريز" حيث وهو عالم الدين، كان أكثر من غيره في الوفد المصري التصاقا وتأثرا بالآداب المدنية للحداثة. وهو ما سيعبر عنه محمد عبده في قولته الشهيرة: "رأيت إسلاما ولم أر مسلمين". وقد عبر عنها أرسلان بسؤاله الشهير: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكلها أدلة على أن لاخلاف على جوهر الحداثة والتحديث. وإنما صدمتهم نابعة من إحساس بأنهم الأولى بهذه الحداثة من أغيارهم. فالحداثة للأسف، وجدت اليوم في إحدى الأقاليم غير المعتدلة، بالمنظور الجغرافي كما عند ابن خلدون، حيث أولى لها أن تكون في الأقاليم الموصوفة بالإعتدال، لذا كان مهدها المجال المتوسطي. وفي قيامها اليوم في مثل تلك الأقاليم غير المعتدلة وخلوالأقاليم المعتدلة منها، مفارقة كبيرة. وهذا سبب إضافي على ذلك الإحساس بالأولوية. أعود لأؤكد على حتمية الإنخراط في الحداثة، من حيث أن الإنزواء عنها سيعرض المجال إلى أضرارها. فالمسألة هي مسألة مصلحة. نحن نقول، إننا ضعاف وأن الآخر يستغلنا؟ لكن الانزواء هو تكريس

لهذا الاستغلال. فلكي نقوي موقفنا وأنفسنا، وحتى فكرنا، فما علينا إلا أن ننخرط في الحداثة ونجتهد في تكييفها، تكييفا خلاقا إغناءا لها. إن كل قيمنا بما فيها الإسلامية الخالصة لن تثير انتباه الآخر، بما أننا لم نصنع منها ما يثير فضوله. وهي قيم لا يمكنها أن تصبح فاعلة بشكل جدي، إلا إذا استخدمت ضمن هذا الفضاء الحديث. لقد أسقطنا جهلنا وتخلفنا وأمراضنا على الإسلام، فكنا أعداء أنفسنا، وأخطر على الإسلام من غيرنا. إن رفضنا للحداثة ليس سوى قبولا غبيا بالبقاء على هامشها، أسرى خوافنا وأسرى معسكراتنا الأيديولوجية. فقد لا نستطيع إحراز التقنية النووية، ولكن رفضنا للحداثة سيجعلنا مقبرة لنفاياتها.. وقد لا نستطيع الإنتاج على طريقة الشمال، لكن هذا يعني أننا سنتحول إلى أسواق لترويج البضائع الأجنبية وأسواق ليد عاملة رخيصة وللتهريب.. قد نرفض الحداثة بدعوى أنها تجرف خصوصيتنا الاجتماعية والثقافية والدينية، لكن هذا الرفض لن يحول بيننا وبين أن نصبح مصدرين للفقر والجريمة والإنحراف الخلقي والبيئي.. إن الضريبة المباشرة لرفض الحداثة ماهويا وأيديولوجيا، هو أن نكون مقبرة أو مزبلة كبيرة لنفايات الحداثة. إننا نرفض الحداثة، لكننا نستهلك منها قمامتها وخردتها. ونعتقد بعد ذلك أننا ممانعين. لذا أقول: إن حداثتنا هي أشبه ما تكون بخضراء الدمن، لاهي ترابية ولاهي نباتية. فالذين يريدون خدمة أوطانهم ومصائرهم، عليهم أن لا يجادلوا في الحداثة، وأن يتداركوا مافاتهم بكدح الليل والنهار، في ضوء فلسفة الفعل وأخلاقياته، وأن يدفعوا مأزق الحداثة وظلمها بمزيد من الحداثة في أفق التكييفانية الخلاقة التي تحدثنا عنها قبل قليل. لاينبغي اختزال الحداثة في أسلحة الدمار الشامل وفي الإمبريالية والهيمنة النيوليبرالية. إن هذه الظواهر يجب مواجهتها كحداثيين وفي إطار حلف فضول عالمي تاريخي ينطلق من الحداثة وينتهي إليها. فالإمبريالية والتوحش النيوليبرالي هو خطر على الحداثة نفسها. إنه توحش قديم يتجدد في كيفيات تدبيره للسيطرة؛ بمعنى أنه توحش قديم يساس بتقنية حداثية. فكل مظاهر الظلم التي نلمسها في

الحداثة تعود إلى أن التقنية استطاعت أن تنجز الأحلام الجهنمية للمتوحشين الذين هيمنوا على مكتسباتها. ليست الحداثة "جنة" كما يراها أولئك الطوباويون الذين لازالوا يتحدثون عن مجتمع الرفاهية والوفرة، بل إنها نظام، فيه من النضج والرشد بقدر مافيه من التوحش والظلم. فإذا كان الخيرون قد أبدعوا ماهو رائع فيها كالتنظيم الإجتماعي وحقوق الإنسان... فإن أشرارها كانوا قد أبدعوا ماهو مرعب فيها، نظير أسلحة الدمار الشامل. إن الحداثة ليست رأيا واحدا، بل هي رأي آخر. هي جدل ونقاش فوق الطاولة، وتجاذب بين أخيارها وأشرارها. ولا شك أن دخولنا في دورتها هو دعم لجبهتها الخيرة المقاومة التي تحتج على قمعها وإسرافها وظلمها. وحتى لا نترك الحداثة للأشرار وحدهم، فماعلينا إلا أن ننخرط فيها بمسؤولية. وأحسب أن قيمنا ستدهش العالم، إذا ما استطعنا إعادة تشكيل علاقتنا بها بصورة أكثر حداثة. لا أعتقد أن الإمبريالية اليوم قادرة على إبادتنا نحن العرب والمسلمين، لكن لو استمر موقفنا من التاريخ الحديث على هذه الصورة، فسنكون عرضة للانقراض لا محالة. ونكون حينئذ كمن قيل في حقهم: "اقتلوا أنفسكم ". إذا أردنا أن نقنع العالم بأن لايمضي في طريق الحداثة، فعلينا أن نفعل ذلك من الداخل. فإما أن نتخلى عن الحداثة جميعنا أولا. فالانزواء انتحار. فحتى لواعتبرنا الحداثة شرا، فهي شر لابد منه. وأنت ترى كيف أن العالم كله يستقبح وسائل الدمار الشامل، وهناك على كل حال جائزة نوبل للسلام تكفيرا عن اكتشاف الديناميت، تكفيرا عن هذا الشر الحديث بوسائل حداثية، لكن العالم كله يسعى لامتلاك هذا الشر. إن منطقهم هو إما أن نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. وأعتقد أن الحداثة قوة، وهي في أسوأ الأحوال من ذاك القبيل، مثلها مثل أسلحة الدمار الشامل؛ إما أن نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. ومع ذلك لا ننسى ما في الحداثة من روائع قد كانت في يوم من الأيام حلما في خيال الإنسان. فلننظر إلى القسم المملوء من الكأس؛ فذلك هو الموقف الأخلاقي من الحداثة.

سؤال الـ"نحن" والتراث في الفكر العربي المعاصر*

القسم الأول:

في نقد

ـ نقد العقل العربي: د. محمد عابد الجابري

ـ الإسلاميات التطبيقية: د. محمد أركون

ـ "الإستغراب": د. حسن حنفي

ـ نظرية الإستخلاف: د. أبويعرب المرزوقي

O لقد استيقظ العقل العربي، في بداية القرن الماضي على وعي شقي بإشكالية تراث اعتبره البعض مسؤولا عن تخلف العرب واعتمده البعض الآخر كسبيل للنهضة شريطة إعادة تقييمه وقراءته. فلماذا "نحن" و"التراث" هل هو انكفاء على الذات أم هو جبروت الآخر؟

❐ كلاهما معا. وهذا أمر يمكن اكتشافه من خلال القراءة نفسها، ليس لجهة في استيعاب فنونها أو بسبب اختيارات منهجية وتحيزات أيديولوجية ما. بل أعني ذلك الإختلاف النابع من هذا الإنجراح الذي أحدثته صدمة الحداثة في وعي الإنسان العربي. هناك من استوعب الصدمة، وهناك من لم يستوعب ذلك. وبين الإستيعاب واللاإستيعاب، يمكننا الحديث عن منطق ضبابي (une logique Floue)، تتفاوت فيه شدة التفاعل مع هذا الحدث الجديد، الذي نشأ في غير مجالنا، ثم سرعان ما غزانا في أبهى صورة له، ليستفز بروائعه أعمق ميولنا، وليسكن لا وعينا بصورة نهائية. وقد بدا "التراث" حديث "النحن" وحديث "النحن" لا يستقيم إلا في "التراث". التراث

---

*ـ مجلة منتدى الحوار، العددالسابع، السنة الأولى ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤.

قدرنا، سواء انكفأنا أم لم ننكفئ، نحن أمة كان لها تاريخ مجيد، ولم تأت من سدم العماء. وإذن، فتراثها شاهد على بؤس حاضرها. "النحن" و"التراث" هي قصة ذات لازالت تجر أثقال طموحها لبناء نهضتها المعاقة. وبما أن التراث حاضر فينا وفي وعينا ومتخيلنا في ممارستنا وفي مؤسساتنا، فهو منا. بل هو "النحن" نفسها، لا تتمظهر إلا بوصفها مشروع تراث لايزال فاعلا في حاضر بدا فيه أغيارنا مفصولين عن تراثهم، قاطعين معه دون رجعة، لسبب بسيط، كونهم لم يحضوا بتراث يملك أن تتجاوز فعاليته الماضي، أو أن يحافظ على فعاليته التي هي رصيدنا الوحيد الذي بقي لنا بعد أن انفلت منا شيطان الحداثة. فإما أن نحتوي هذا التراث وإما أن يحتوينا. إما أن نحسن استثماره وإما أن نكون كائنات تراثية لاشعورية في راهن موسوم بالتحول السريع. لماذا إذن التراث؟ أقول، لأنه مفتاح نهضة الحاضر. فمن هناك نستطيع أن نعيد علاقتنا مع طبيعة الأشياء. إذا لم نمارس وعينا تجاه التراث، فسوف يحتوي حاضرنا أسوأ مافيه. ولكي يصبح التراث عامل دفع لا عامل جمود، وجب النظر فيه، ووجب تحديد العلاقة بين "النحن" و"التراث".

○ ألا ترى أن تعدد قراءات التراث والتي تتراوح ما بين القراءة التاريخية والأيديولوجية والإبستمولوجية أو التركيبية قد طوعت، حتى لا نقول قد مسخت التراث مع كل قراءة. ثم كيف يكون الـ "نحن" قارئا نموذجا للتراث؟

□ أجل، ربما لم يشهد التراث تطويعا بهذه الكثافة من ذي قبل. وفي غياب حوار جاد بهذا الخصوص، نصبح أمام حالة من الفوضى. لأن التراث لا ينتفض ليحتج على فعل الإستباحة. إننا نجرح في جسم ميت. وحتى وإن حضر في راهننا وتجلى في فعاليته، فإنه يحضر ميتا لايملك من أثر الحياة سوى الثرثرة.

لاشك أننا أمام سؤال إشكالي كهذا نجدنا أمام دفق هائل من القراءات التي توسلت باختيارات منهجية وبمقتربات مهما تبارزت في ادعاءاتها العلمية، فهي تنتمي إلى الإستحقاق الإيديولوجي نفسه. حيث الخلاف هو في شدة الوضوح والخفاء

الأيديولوجيين. إن المسألة في النتيجة تبدأ من الأيديولوجيا وتنتهي إليها. "فالنحن" و"والتراث" معا، واقعان في هذا الجدل الأيديولوجي الذي طالعنا منذ بدأ الفكر العربي المعاصر يتطلع إلى النقد الأيديولوجي. هناك من وقع في فخ المقترب العلمي، في نزعته الأصولية العلموية، فادعى لنفسه إمكانية تحقيق قراءة علمية موضوعية للتراث كما لو كنا أمام موضوع ينتمي للطبيعيات. الأمر الذي بات مرفوضا من وجهة نظر النقد الأيديولوجي، بعد أن أصبح السؤال الأيديولوجي مطروحا بإلحاح حتى عند أولئك الذين مارسوا النقد الأيديولوجي.

O هل ياترى اجبنا على السؤال الأيديولوجي في قراءة التراث؟

□ لقد باتت الأيديولوجيات شرا لابد منه لا تنفك بأي حال من الأحوال عن كل مقاربة. حتى نقادها لم يعد في وسعهم إلا القبول بها. فلا تحقق للفكر إلا بالأيديولوجيا وفي الأيديولوجيا. إن التضليل والتزييف والحجب وظائف ثانوية في بنية الفكر نفسه. وعليه، فمهما حاول البعض الحديث عن قراءة غير أيديولوجية، يكون قد وقع في أسوأ أشكال الأيديولوجيات تضليلا. بمعنى أن القول بإمكانية وجود فكر نقي صافي وعاري من كل أيديولوجيا، هو أيديولوجيا بامتياز. وإذن، ما الحل؟ الحل هو في تنمية الوعي بالأيديولوجية وتحديد الإختيار الأيديولوجي الذي هو اختيار ليس اعتباطيا، بل هو ما يتحدد بحسب متطلبات الحاضر. أي اختيار مبنيا على حد أدنى من الإجماع أولنقل "الميثاق الأيديولوجي" بدل الحديث عن "الميثاق الفلسفي" الذي تحدث عنه د. طه عبد الرحمان. لأن مجال التفلسف هو بطبيعته مجال متمنع لا يخض لإجماع ولا لميثاق. بينما الأيديولوجيا قابلة لذلك، لأن وظيفتها اجتماعية حتى ولوتقلصت هذه الوظيفة وانحصرت في إطارها الطبقي. ها هنا يصبح التراث في وجه منه يتصل بنا من موقع استمراريته الرمزية. كما يتصل بنا من موقع تطلبات عصرنا ومحدداته الأيديولوجية. إن طبيعة التمظهر الأيديولوجي للتراث، هو الذي يحسم في إشكالية الـ "نحن" و"التراث". أي ما مدى دقة اختياراتنا، وكيف

نستطيع أن نجعل الأيديولوجي في مداه المعاصر، يتجادل ويتواصل مع الرمزي في مداه التاريخي. إن مشكلة المقاربات الأيديولوجية، هي إما أنها تقع ضحية إكراهات معاصرة مغشوشة نابعة من سوء تقدير واستيعاب لحركة الحاضر. أو أنها ضحية إملاءات باراديغمية سطحية، أو أنها اختيارات أيديولوجية لا تصل باختياراتها إلى حد محاورة الرمزي في ثقافتها، نتيجة تسلط فهم خاطئ للقطيعة، بوصفها فصلا تعسفيا بين الأيديولوجي والرمزي. أي بين التاريخي والبنيوي. بين التراث والـ"نحن"

○ قدم الجابري أول محاولة علمية متكاملة عن التراث من خلال مشروع نقد العقل العربي، والذي مهد لـه بدراسة سابقة بعنوان "نحن والتراث" إلى أي حد استطاع د. الجابري تقديم قراءة مستوفية لعناصر حل إشكالية التراث؟

□ يمكننا هنا الحديث عن مشروع، استطاع لفت أنظار الباحثين واختراق مجالات صعبة لم تكن في وسع الكثير من المثقفين. من هنا يمكننا اعتباره مشروع مغامرة بامتياز. لكن ترى هل استطاع بطل المغامرة المذكورة تحقيق غايته الأيديولوجية؟ إن مشكلة نقد العقل العربي تكمن في هذا الإمتداد الزمني الذي استغرقه هذا المشروع منذ ابتدأه صاحبه في بداية الثمانينيات، منذ "تكوين العقل العربي" حتى "نقد العقل الأخلاقي". فخلال ما يقرب من عقدين، حدثت تحولات بنيوية في مستوى الأنظمة المعرفية وأنظمة التواصل... فلا ننكر أن الجابري كان منخرطا بصفة مراقب في الميدان السياسي والثقافي، وكتب حول ذلك الكثير. إن الجابري الذي كان متابعا لكل التحولات المحلية والدولية، ظل وفيا لرؤيته وخطته في نقد العقل العربي. فمن تكوين العقل العربي حتى نقد العقل الأخلاقي، لم يتغير شيء. وبدا الخطاب الأيديولوجي هو سيد الموقف. لقد فشل مشروع نقد العقل العربي من حيث غاياته، لكنه ظل مشروعا للإمتاع والمؤانسة، لما تضمنه من تاريخ للأفكار والمواقف على علاتها. هو مشروع ممتع ورائد، لكنه مشروع أيديولوجي مبالغ فيه. وحتما لن يجد له مكانا في عالم متعولم ــ mondialise ـ حيث

الأيديولوجيا وإن لم تعلن عن نهايتها، لكنها أصبحت أكثر لياقة وتبرجا من أي وقت مضى. ففي تصوري أن ما يكتبه الجابري خارج مشروع نقد العقل العربي، هو أكثر واقعية وأهمية من ملحمته النقدية التي أوقف فيها الزمان المعرفي لما يقارب عقدين من الزمان. لقد بدا التراث العربي متمنعا عن تلك المحددات والتصنيفات التثليثية الحصرية للعقل العربي. ففي ضوء التضخم الأيديولوجي لناقد العقل العربي، حصلت الإساءة للتراث والمنهج معا، وهذا ما نتج عنه محاولات نقدية كشفت عن مكامن القصور المنهجي وأيضا القصور التوثيقي والبيبليوغرافي لملحمة نقد العقل العربي. لقد جاءت محاولة د. الجابري كي تعيد طرح سؤال التراث خارج المأزق الذي انتهت إليه المقاربة التاريخية لعبد الله العروي، وذلك بإعادة بناء المجال التراثي على أرضية مشروع ضخم، هو نقد العقل العربي. المغامرة الجابرية هي انقلاب ضد القطيعة "العروية" التاريخانية في أكثر صورها الكلاسيكية تطرفا. لقد أراد العروي انتزاعنا من الماضي ومن سلطة التراث وحضوره المكثف في وعينا بالحاضر نفسه، بأي كيفية كان هذا الحضور، وإعادة تأثيثنا في شروط جديدة كل الجدة. الأمر الذي لايمكن تصوره حتى في عالم الكائنات الدنيا، فكيف بالإجتماع الإنساني الموصول بتاريخيته المتجذرة في بناه العميقة. إن التاريخية العروية الكلاسيكية، ترى في القطيعة اختيارا إرادويا. إنه ضرب من الإحتفال بالوقائع الواعية والتنكر للوقائع اللاواعية. إن محاولة الجابري هي نفسها ترمي إلى القطيعة، لكنها قطيعة مع موقف معين من التراث، أو مع فهم تراثي للتراث. بهذا المعنى تتحدث علاقة الـ"نحن" بالتراث في نظر الجابري بوصفها علاقة من أجل الحاضر ومن أجل المستقبل.

○ رأينا مع الجابري صورا مشرقة للتراث وأخرى باهتة، وهي نتيجة مقاربته التفاضلية ما بين البيان والعرفان والبرهان. فهل يمكن اعتبار هذا التفاضل تعبيرا عن نظرة انتقائية أخلت بشروط الموضوعية؟

❑ بالتأكيد، إن هذه النزعة التصنيفية والتفاضلية والتجزيئية هي من أكبر آفات مشروع نقد العقل العربي. أولوشئت فقل إن الجابري قد أكثر في تصنيفه وبالغ. فمن جهة، تراه يحدد بحثه في إطار الثقافة العالمة. ثم يعود ليضيقه في حدود الفكر العربي، أي الفكر الإسلامي المنتج عربيا. ثم يعود فيحصره في الإنتاج العقلي المحض. من ناحية أخرى، يواصل تصنيفاته في كل حقل من حقول تجلى هذا العقل العربي، معرفيا في ثلاثية البيان والبرهان والعرفان. وسياسيا في ثلاثية القبيلة والعقيدة والغنيمة. أو أخلاقيا في المروءة والتقوى والطاعة والسعادة... وهكذا دواليك. ثم مايزال يصنف ويجزئ، لينتهي إلى إعلان قطيعة نهائية بين المشرق والمغرب. ليخلص إلى أن وعينا الأيديولوجي يتعين أن يتجه صوب هذا الفهم الحداثي للتراث الذي يعانق بامتياز اللحظة الرشدية، بما أنها لم تعد فقط مشروع حداثتنا في التراث، بل غدت مشروع حداثة أغيارنا. لقد أتت هذه النزعة التغالبية والتصنيفية بخلاف ماكان صاحب المشروع يتوقعه. بل لقد أعادت رسم الخرائط ونصب الغيتوهات للوعي وللمعاش العربيين. وبمقدار ما واجهت هذه النزعة من تحديات سياسية وثقافية، واجهت تحديات معرفية وعلمية أيضا. إن التراث أصبح في نظر الجابري مشروع تناطح بنى مغلقة. لقد حلل بنية التراث وفككها إلى بنى متناحرة، لكنه سرعان ما أبقى على هذا التفكيك. وفي حالة انزياحية قصوى وغير مبررة، اعتقد بأن واقع التراث والعقل العربي هو عقول مفككة لا يجمعها جامع. إنه أخفى منطق التداخل الذي هو منطق كافة الثقافات. فالتراث العربي بهذا المعنى هو عالم من العقول المعلقة، أو الأشباح التي تتقارع في ليل لاشعورها الجمعي. فيما هي تبدو على درجة من الإنسجام في نهار وعيها. وقد تصدى لذلك عدد من النقاد وكشفوا عن الكثير من التفاصيل بهذا الخصوص. وعموما لقد أصبح نقد الجابري أمرا مملا هذه الأيام. وقد آن الأوان أن يتجه النقد ليفتح قارات لا تزال حتى اليوم منيعة أو هكذا قيل عنها.

○ كيف تقيمون النقد الذي قدمه د. جورج طرابيشي تحت عنوان "نقد العقل العربي". هل فعلا استطاع طرابيشي أن يدحض مشروع الجابري، أم أن المسألة لا تعدو أن تكون مجرد رد فعل ناتج عن إحساس المشرق بالتفوق الفكري على المغرب، أم أن ذلك نابع من إحساس ديني، لاسيما وأن جورج طرابيشي مسيحي، كما جاء في إحدى ردود الجابري؟

□ لايمكننا الحديث عن دحض أو تقويض لمشروع الجابري بهذا المعنى الجذري للعبارة. لكنني أعتقد أن جورج طرابيشي قدم نقدا حيويا، ركز على المحتوى المعرفي أكثر من اهتمامه بالجانب الأيديولوجي. لقد تصيد الجابري واختار نقطة الضعف الكبرى في مشروعه؛ أعني الجانب المعرفي بعيدا عن الغطاء الأيديولوجي التبريري. وفي اعتقادي، أن نقد طرابيشي للجابري هو من هذه الناحية أهم من باقي أشكال النقد الأخرى، بما في ذلك نقد طه عبد الرحمان. وذلك لأسباب، منها، أن نقد طرابيشي هو معرفي خالص، جاء انتصارا للمعرفة، ولأصول البحث والنظر، في حين بدا النقد الآخر أيديولوجيا، غايته الحلول محل مشروع الجابري واحتلال موقعه الأيديولوجي. من ناحية أخرى، نحى طرابيشي منحى التحقيق والتوثيق، إما مصححا لمعلومات أو كاشفا عن سوء اقتباس أو خطأ في النقول واختلال في الترجمة أو تزييف للحقائق أو سطو على الهوامش. فلا ننسى أن جورج طرابيشي يتمتع بثقافة بيبليوغرافية هائلة، وممارس للترجمة بكل أجناسها، الأدبية والفلسفية. ويكفيه فخرا أن ترجم موسوعة تاريخ الفلسفة لبرهييه. من هنا لا أتفق على أن ذلك نابع من إحساس أبوي مشرقي تجاه المغرب، ولا بتحسس ديني. ذلك لأنني خبرت إحساس المثقف المشرقي وعرفت كم هو محترم للمنتوج الثقافي المغربي. إنهم لا يحملون هذا المركب إطلاقا. وقد كان المثقف المشرقي من أوائل من احتفل بمشروع الجابري نفسه. بالإضافة إلى أن نقد طرابيشي المشروع لايمكن اختزاله في مسيحية هذا الأخير. فهو قبل كل شيء مثقف علماني. وحتى لوافترضنا

هذا الإحساس الأيديولوجي أو الديني أو الطائفي، فهو مشروع. فالجابري يدعونا إلى أن نكون على امتداد الجغرافيا العربية أتباعا لابن تيمية بيانيا ورشديين برهانيا، وطبعا دون أن نكون عرفانيين مطلقا. هناك الجزء الأعظم من العرب يجدون أنفسهم خارج المشروع النهضوي الجابري التجزيئي. لأن شرط قيام هذه النهضة أن يصبح المغرب، رشديا ويتخلص من صوفيه، وأن يصبح المشرق مغربيا رشديا لا مشرقا سينويا. فلا مكان للمسيحيين العرب ولا للصوفية ولا الشيعة.. مع أن تاريخنا قام على اكتاف هؤلاء جميعا. فالنهضات هي جهد متراكم للأمة بكل مكوناتها. إنما النهضات والحضارات، يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون... وهي صنيعة للقبيلة والغنيمة والعقيدة... وهي نتاج لعقيدة الطاعة والمروءة والسعادة والتقوى... إنها تتسع لكل الفعاليات وتحتوي كل الثقافات.. لذا أقول، إن مشروع الجابري هو في حقيقة الأمر مشروع إهانة للأمة. فلقد أهان شعوبا وثقافات برمتها. هذا مع أنني لاأشك في ضميره كمناضل. هو ربما في العمل أكثر تسامحا منه في النظر.

○ هل يمكن القول بأن مشروع أركون كان هو الأوضح في اعتماد المناهج الحديثة أكثر من الجابري. مما جعل البعض يعتبره مجرد استنساخ للاستشراق باسم عربي؟

❑ ليس بهذا المعنى، وإلا، فالكل متورط في لعبة الإستنساخ تلك، حتى أولئك الذين يزعمون أنهم من أقصى اليمين الداعي إلى نبذ الإستعارة المنهجية. ويمكننا عند تأمل نصوص هؤلاء جميعا أن نكون فكرة عن شجرة نسب للأفكار والمفاهيم المنقولة من الغرب وعن الإستشراق. وإذن، ليس أركون سوى الناقد العربي الأكثر وضوحا في استلهام هذه المناهج. فإذا كان مخطئا في ذلك، فهو إذن مخطئ فيما كانوا فيه مخطئين أيضا. أما لوحصرنا النقاش في إطار المنهج، فالأمر لا يستدعي هذه الأحكام. أقول هنا: ما الفرق بين أركون الذي يتبنى المفهوم كما هو من دون انتهاك لمضمونه وبين طه عبد الرحمان الذي يتبنى المفاهيم نفسها بعد أن ينتهك

مضامينها التداولية. هذا في نظر المجال الغربي، هو أمين للمفاهيم والمقولات، والآخر، يبدو محرفا لها. في نظري كلاهما قابل للنقاش. بالنسبة إلى أركون، يتسع مدى المفارقة بعدد المناهج التي يحشدها بلا رقابة سوى بأن تكون قادرة على تحقيق الغرض. إن الفعالية هي التي تبرر أهمية المنهج أو المفهوم عند أركون. فالمناهج بهذا المعنى تتجرد عن أنساقها وبارادیغماتها، وتصبح كائنات معلقة. أعتقد أن أركون في الحداثة هو حشوي مناهجي بامتياز. فهو لا يشغل باله بالمشكلات التي يطرحها السؤال الإبستمولوجي حول انتقال المفاهيم من منظومة إلى أخرى أو علاقة المناهج بمجال الإشتغال. وقد بلغ الحشو المناهجي عند أركون حدا، بات يدعو فيه إلى ضرب من الإعجاز. حيث طالب المسلم النموذجي أو الباحث في الإسلاميات التطبيقية بأن يكون عالما بكل صنوف المعارف والصنائع. على القارئ في التراث، أن يصبح من الحشويين المناهجيين. وكأننا أمام لحظة استدراك قصوى معجزة يتمنع فيها الوصول. من هنا يمكننا القول، إن أركون هو بلا شك، أو ضح من الجابري في استنساخ المناهج. لكن هذا ليس حتما فضيلة. فطريقة أركون مخالفة لمنطق التبييئ لهذه المفاهيم. ليس برسم التقريب التداولي، بل برسم التدقيق فيما يتعين اعتباره إبستيمولوجيا الإستعارة. وهي من ناحية أخرى، تخالف منطق الإقتصاد المناهجي. الأمر الذي يجعل المهمة أشبه برحلة شاقة أو سيزيفية تكاد تكون متعذرة في ضوء إمكانيات النظام التربوي المعاصر، ووضع الإختصاص والتخصص. فلا ينبغي الإنخداع بهذا الإختيار المهووس بتحشيد المناهج وتعددها. بل كان علينا أن نسائله عن مدى تمكنه منها ومن تطبيقها دون توتر المجال المدروس. وأن نناقشه في جدوى الإقتصاد المناهجي بدل التضخم المناهجي في الإسلاميات التطبيقية التي حاول هذا الأخير أن يميزها عن الإستشراق الكلاسيكي. ومع ذلك فهي تظل حقلا لمفارقات لا يمكن أن يتخلص أركون من تبعاتها إلا إذا اكتفى بالإقرار بأن مشروعه، هو مشروع قراءة من أجل الفهم، لامشروعا نهضويا أيديولوجيا واعيا بنقده

الأيديولوجي. ما هو مهم في الإسلاميات التطبيقية الأركونية، كونها تخلصت مما كان قد أثقل كاهل ناقد العقل العربي، أي تجاوز المنحى التجزيئي، وما أسماه الجابري بالثقافة العالمة، للقبض على اللامفكر فيه، والتراث في كليته، حيث يتم التخلص نهائيا من سلطة المعايير الأو رثوذكسية. إنها قراءة حيوية يكبر بها حقل التراث بل ربما سيتأنسن أركونيا أكثر من أن يتبنين جابريا. لكن في نهاية المطاف سوف يصغر سؤال الراهن أمام سؤال التراث. مادام أن سؤال الراهن عادة ما يحدده من لم يختبر مجمل القراءات الخاصة بالتراث أو الـ "نحن" و"التراث" فنصبح "نحن" مع من يحدد لنا راهننا دون التفات إلى التراث. ونظل مع قارئي التراث وقارئ المستقبل، كما لو كنا بين قارئ في الحكاية وقارئ في الفنجان. إن ملحمة الإسلاميات التطبيقية التي وعدنا أركون منذ عقود بقيامها، لم تكتمل بعد. وهذا ليس تحديا تراثيا فحسب، بل هو أيضا تحدي الحداثة، التي لا تسمح بدورها بأن يتآكلنا التراث أكثر مما يجب، وبلا جدوى. أو أن نتيه في ملهيات جوانبه المعتمة أكثر مما ينبغي. إن الدعوة المفتوحة وبلا شرط، لتحشيد المناهج الممكنة من أقصاها إلى أقصاها، يثير إشكالية النقد الأيديولوجي عند أركون. لاتوجد إبستمولوجيا داعمة للإسلاميات التطبقية بحيث يتم طقس استدماج المناهج المتعددة في جو من الأنس المتخيل. في اعتقادي، أن نقطة القوة في مشروع الجابري، هي الوضوح الأيديولوجي بدل الوضوح في استعارة المناهج. إذا كانت الأيديولوجيا شيطان المعرفة وقرينها، فلا مناص من أن نباشرها بوعي، ومن هنا تكمن أهمية النقد الأيديولوجي.

O في خضم القراءات المتباينة والمتضاربة أحيانا، اين يمكننا وضع محاولة حسن حنفي عبر انتقاله من التراث إلى التجديد. ومبادرته بمشروع مضاد للإستشراق، الا وهو الإستغراب. ألا يمنحنا الإستغراب وعيا ذاتيا يحيلنا من موقف موضوع الدراسة Objet إلى الذات الدارسة sujet؟

❐ في الواقع لم يقف د. حسن حنفي عند إشكالية الأنا والموضوع في أفق التوتر الإشكالي لهذه العلاقة. فالمسألة عند حنفي لا تحتاج إلى محاولة لتبرير الأساس الموضوعي لعلاقة "الأنا" بموضوع دراسته. إنه مجرد الوجدان بأهمية الأنا وقدرتها على ممارسة فعاليتها يكفي. حتى لو تعلق الأمر يتمركز أنوي: كما ظهر جليا في مشروع مقدمات في علم الإستغراب. إن سؤالا من قبيل: إلى أي حد تكون الذات موضوعية في تشخيص ذاتها وتشخيص الآخر، هو أمر لا يدخل في اهتمام علم الإستغراب، المأخوذ من ناصيته إلى ذلك الإحساس المباشر بالأنا. وتلك هي المشكلة التي يفرضها واقع تقويم مشروع الإستغراب بوصفه تقويضا منهجيا للإستشراق. فرغم أهمية الأفكار التي طرحها حنفي في هذا القسم من التراث والتجديد، إلا أنه في تقديري وقع في ضرب من الدورالمنطقي. إن مأزق الإستشراق يصبح هو نفسه مأزقا للإستغراب. لأن إشكالية التمركز هي واحدة "أنويا" و"مجاليا". وتبديل الأدوار لا يخفف من المشكلة. وتمثل أنوية الغالب قد تصبح ليس مجرد ثورة على الغالب، بل شكلا من أشكال العبث أولنقل بتعبير نيتشه على لسان زارا: إن الثورة مفخرة العبيد. ليست مشكلتنا مع الغرب هي في أن نقنع أنفسنا بأننا نحن الأقوى. هذا ما يجعل مشروع حنفي عبارة عن مشروع إيحاء تعويضي بالمعنى السيكولوجي للعبارة، أي أنه مشروع بحث عن "الأنا" المفقودة، بتصعيد فعل الإيحاء. لنكشف الذات أولا، ثم ماذا بعد لواكتشفت هذه الأخيرة أنها تؤسس لمشروعها وكبريائها فوق تراث من الوهم والإيحاء. سوف تكون صدمتها حينئذ مضاعفة. إن الإستغراب في اعتقادي مشروع تعبئة لامشروع نقد معرفي. سوف يواجه كل الإشكاليات التي اعترضت الإستشراق. بل إذا كان وراء الإستشراق ترسانة من المناهج وإحساس واقعي بالتوفق، فإن الإستغراب لن يجد في جعبته إلا أفكارا تم الإلتفاف عليها واستعارتها من الفكر الغربي نفسه. إن الفكر والواقع، يمنحان

الإستشراق مصداقية أقوى من الإستغراب، بل إن الإستغراب نفسه سيعزز من مسوغات الإستشراق، من حيث أن الإستغراب هو نفسه استشراق معكوس.

○ سبق للدكتور أبويعرب المرزوقي أن وصف مشروع طه عبد الرحمان بالمبالغة. بل وقد اتهمه بسرقة عنوان "فقه الفلسفة" وقد سبق لكم أن اعتبرتم الأمر ليس في كبير. وأن الاختلاف بينهما طبيعي لأن مرده إلى مجالين براديغميين مختلفين رغم إقامة مشروع كل منهما على فكر ابن تيمية: طه في مفهوم العقل كفعل، وأبويعرب المرزوقي في مسألة المشروع النهضوي المجهض لابن تيمية. بهذه المناسبة كيف تنظرون إلى مشروع أبي يعرب المرزوقي؟

□ أشرتم إلى التعقيب الذي انتقدت فيه أبا يعرب المرزوقي على موقفه النقدي من طه الرحمان. والواقع أنني كنت قد انخطرت بعجالة في رد بعض من ملاحظات أبي يعرب المرزوقي، لأنني كنت مضغوطا بكثير من الإيحاءات والأجواء المتوترة. ولأنني حتى ذلك الوقت كنت أحسن الظن بمفهوم التقريب التداولي، حيث دافعت عنه، لاكما أصله صاحبه وآمن به، بل كما فهمته أو أردته أن يكون. لكن لابد أن أقول، بأن مسألة المبالغة هنا لا معنى لها. فليس فقط د. طه هو من سقط في المبالغة، بل إن أبا يعرب المرزوقي هو أمير المبالغات والمفارقات. فالمبالغة تبدأ عنده من اللغة نفسها. فما يمكن أن يعبر عنه د. طه بوضوح وسلاسة، يغدو أمرا شديد التعقيد مع أبي يعرب. وتلك آفة الآفات في المتن اليعروبي. أما بالنسبة لمسألة السرقة الأدبية لـ"فقه الفلسفة"، فهي حقا ليست في كبير، فضلا عن أنها تهمة باهتة. مع أن د. أبا يعرب أكد لي بأن المسألة موثقة وبأن د. طه اعتذر له يوما في تونس عن هذا التصرف. عموما، لا أرى ذلك مهما. ولوأردنا أن نحاكم د. أبا يعرب المرزوقي بالمنطق نفسه، فسأقول، بأن مشروعه الأخير في "منزلة الكلي"، هو سرقة أدبية أيضا. فلقد كتبت عن ذلك قبل صدور كتابه هذا بسنوات. جاء حديثي في معرض نقد مقدمات في علم الإستغراب للدكتور حسن حنفي، وقلت حينئذ بأن مأزق

الإستغراب هو نفسه مأزق الإستشراق. فلا مخرج لمأزقنا الحضاري إلا بتموضع "الأنا" و"الآخر" وتجردهما عن القيم المتعالية القمينة بالتمركز، لأنها بمثابة الكلي المجرد. وهذه العبارة تؤكد على مسألتين: الأولى تتعلق بإثبات الكلي وإثبات فعل التعالي. وأما الثانية، فتتعلق بضرورة موضعة "الأنا" و"الآخر" أي تجردهما عن الحلول. ويبدو أن مدار مشروع أبي يعرب المرزوقي الإستخلافي يكمن ههنا. أي في منزلة الكلي من جهة وإثبات التعالي له وتجرده وتموضع الذات والغير، ونبذ الحلول من جهة أخرى. فهل أعتبر ذلك محض اتفاق أم سأتساهل في الإتهام وأعتبره سرقة أدبية، وهي قضية موثقة أيضا. فالذين يشتغلون في صناعة الأفكار يصادفون مثل هذه التوافقات العجيبة. وحتما إن لذلك تفسيرا علميا في التحليل النفسي. وأن نتهم الآخرين بالسرقة الأدبية لمجرد وجود فكرة أو اثنين متوافقة معنا، تبسيط مبالغ فيه. ومع ذلك، أقول، إنه في ضميري هو مجرد اتفاق. بل إن المشروع اليعروبي أظهر لي أهمية هذه الفكرة. إنني أتفق مع أبي يعرب المرزوقي فيما كان أصلا اتفاقا غير معلن بين فكرة راودت ذهني وكتبت عنها منذ سنوات، ثم أفاجأ أن أبا يعرب المرزوقي يقيم عليها مشروعه. لكنني في الوقت نفسه أقف على مسافة من كثير من الآراء التي بدا فيها المرزوقي أكثر تجريدا وشطحا. أما لو توقفنا عند الإهتمام المشترك بابن تيمية عند كل من د. طه ود. أبي يعرب، فسنجدنا أمام اشتراك وافتراق يؤكد لنا، بأن وحدة المرجع وإرهاصاته لا تعني وحدة المآل والنظر. فما هو إذن الخلاف بين ابن تيمية حالا في المجال التداولي الطهائي وبين ابن تيمية حالا في منزلة الكلي المجرد عند أبي يعرب؟

إن وحدة الملهم المرجعي تتقوض هنا بمفارقة المعانقة التيمية الفاردة لكل واحد منهما. النهضة التيمية المجهضة حسب تعبيركم، لها مكانتها الخاصة في التصور اليعروبي لشروط النهضة. فالنهضة الفعلية الأولى هي هاهنا وليست النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر. وخلافا للجابري الذي أرجع النهضة الأولى إلى

عصر الدعوة نفسه، أنكر أبويعرب ذلك، لأن زمن الرسالة في نظره لا يمثل مفصلا تاريخيا حقيقيا. إنها تجربة خارج الصيرورة التاريخية المخرومة هنا بالوحي. وكأن فترة الوحي، هي فترة مستقلة عن التاريخ. وهنا تكمن مشكلة المشروع اليعروبي، حيث يرى البداية الفعلية للتاريخ العربي هي بعد ارتفاع الوحي. وفي ذلك عجز عن استيعاب زمن الوحي نفسه تاريخيا. وعليه، فإن النهضة التيمية عند أبي يعرب ثورة ضد النزعات الحلولية بكل أشكالها ومن دون تمييز. وهنا يبدو ابن تيمية اليعروبي نقيضا لابن تيمية الطهائي. لكن من الناحية الأخرى، يبرز "ابن تيمية" الطهائي بوصفه ذلك المنطقي العبقري البارع الذي واجه المناطقة مطورا وموسعا في مسالك الأدلة. وحتى هنا يمكننا أن نتفهم الموقف. لكن هل نحن بصدد مغالطة جديدة؟ هل حقا كان ابن تيمية في نقضه على المناطقة، منطقيا. أم أنه كان ناقض منطق. بهذا المعنى أقول؛ إن ابن تيمية كان قد خدعنا لما ادعى أنه بصدد نقض المناطقة من خارج الإختصاص. نعم، لا مجال لمقارنته بابن الصلاح الذي حمل على علم من أعلام المنطق مثل الموصلي، بعد أن طرده هذا الأخير من مجلسه نظرا لعدم قدرة ابن الصلاح على استيعاب الدرس المنطقي. إن ابن تيمية لم ينقض على المناطقة مقالاتهم إلا بعد أن تمنطق. أي إن نقضه للمنطق، هو منطقي وينتمي للصنعة نفسها رغما عنه. لكن الخدعة التيمية حول محاولة تقويض أصل الصنعة، كان ينوي بها الإنتصار للعقائد الظاهرية وآرائه في التجسيم والتشبيه. وإذا حصل أن بعضا من نتائج نقضه اقتربت من بعض النتائج الحديثة في البحث المنطقي، فهذا لا يعني أننا سننسى الأبعاد الأيديولوجية التي كانت تفسر طبيعة هذا النقض على المنطقيين. المنطق يحتفظ بهم كأعداء للمنطق لا كمطورين له. ويفضح نواياهم كناقضين. فالموقف منهم إذن، يجب أن يكون مزدوجا. فمن الناحية التاريخية هؤلاء مصنفون في جبهة خصوم المناطقة. وأما من الناحية العلمية، فقد وفقوا في بعض المقامات دون أخرى. ويتعين اليوم أن يكونوا في نظر مقوم التراث، أشبه بوضع المكلف الشرعي في حال

التجري بالمعنى الأصولي للعبارة. وأحسب أن د. طيب تيزيني قد أدرك هذه الإشكالية، ولعله الوحيد فيما يظهر الذي اعتبر الاختيار التراثي ينحو منحيين: الأول يتعلق بالإستهلام التراثي، والثاني يتعلق بالتبني التاريخي التراثي. فموضوعنا بحسب هذا التصنيف التيزيني، يتعلق بالمنحى الثاني. علما، أنني أعتقد خلاف ذلك، بأن محاولة إعادة تأطير الجانب المطلق في المعرفة ضمن مراحل متقدمة تاريخيا وإن بدا أن الحاضر بموجباته المرحلية يمنح المشروعية لهذا الجانب المطلق في المعرفة التراثية بأثر رجعي، هي في اعتقادي محاولة متعسفة، ليست تاريخية. ولذا أنا ممن يرى الحكم عليها وفق معايير الإتفاق الذي يغالبه النسق. فالفكرة العلمية التي لا تستطيع أن تصمد أمام غلبة النسق وتصنع لها تاريخها المنطقي أو ثورتها الكوبرنيكية أو ثورتها البارادیغمية، لا جدوى من البحث عن تاريخ لها في اتفاقات فردية أو إسقاطات من هذا القبيل. ولذا أعتقد أن المنظور التاريخي يؤكد على ما أسميناه بوضع المكلف في حال التجري بعد القطع. بل علينا أن ندرك بأن وجود هكذا اتفاقات منطقية في المتن التيمي دليل على انتصار المنطق على ناقضه. وخدمة قدمها الخصم إلى المنطق رغما عنه. إن ابن تيمية ملهم مرجعي لنقد العقل العربي عند الجابري وللتقريب التداولي عند طه عبد الرحمان ولتجريد الكلي عند أبي يعرب المرزوقي ـ رغم أن ابن تيمية لا يقر بالكلي، وتلك مفارقة أخرى ـ ومع أن ابن تيمية هو أمير المشاريع الثلاثة، إلا أنها المشاريع الأكثر تنافرا وتصارعا من غيرها. فهلا كان ابن تيمية عامل توحيد ووفاق بين الخصوم الثلاثة؟

في نقد المجال التداولي عند د. طه عبدالرحمان

○ اسـتمرت مسـيرة تجديـد المـنهج في تقويـم التراث مع د. طه عبد الرحمان الـذي سعى إلى أن يقوض دعائم المشاريع السابقة التي تعاطت مع مشكلة التراث باعتـبار أن الذيـن تعـاملوا مـع هذه الإشكالية لم يستطيعوا استيعاب عناصره الداخلية. لقد قدم د.طه أول نقد جريء وأفضل نقد لمشروع كبير بحجم نقد العقل العربي. كيف تقيمون هذا المشروع الجديد؟

□ إذا أذنت لي أن أبدأ جوابي من حيث انتهيت، فأنا لا أسلم بهذه الأحكام المطلقة والعارية عن الدقة المنطقية. نعم، قد تصلح هذه الأخيرة في سياق البروباغوندا، غير أنها لا تنتسب إلى التقويم العلمي بمعاييره الموضوعية. فأما كونه أول نقد وجه ضد مشروع الجابري، فهذا ليس صحيحا من الناحية التوثيقية. فقد سبق إلى ذلك لفيف من النقاد والباحثين العرب، كانوا أكثر جرأة في نقدهم لمشروع نقد العقل العربي. في هذا الإطار أحب أن ألفت إلى أن الأفكار الكبرى المؤسسة والملهمة لمشروع تجديد المنهج عند طه، هي مستوحاة من هؤلاء الذين دشنوا نقد العقل العربي، مع الفارق الشكلي طبعا، حيث جاءت معالجة طه أكثر منهجية وتمنطقا ولغونة. وحيث لا يتسع المقام كي أحصي لك آثار هؤلاء في المتن الطهائي، الذي هو في واقع الأمر مشروع ابتلاع لكل ماهو موجود، مع حسن الهضم طبعا، ومن ثمة إعادة تقيؤه ممنطقا. هي لعبة منطقية تتقن المناورة وإعادة انتشار الأفكار مع سبق الإصرار على إتلاف أصول مناشئها. لكن متى كانت إعادة الأجرأة المنطقية للأفكار في حكم إبداعها.

وأما كونه أفضل نقد، فاعتقد أن ذلك تبسيط للأمور قبل أن يكون فيه ظلم لجهود سباقة في بناء مشاريع كبرى في هذا المجال. فلئن كان مثل هذا الحكم

صادرا عن صاحب المشروع، فذلك حكم غير موضوعي البتة. وأما إن كان حكما من غيره، فانظر فيمن ردد ذلك، هل هو من الحاشية والأصحاب أم من الأباعد والأغراب. فإن كان من الأوائل، لحق بالحكم الذاتي الأول. وأما إن كان من الثواني، فانظر في أمرهم مليا، هل هم من أهل الخبرة والنظر أم أنهم من فلول العامة ودهمائها. فإن كانوا من الثواني فذلك جهل مركب، وهو أقبح الجهل. وإن كانوا من الأوائل فانظر في حالهم، هل هم ممن خبر الدرس المنطقي وأدرك فنون التراث، أم هم ممن لم يؤت هذا الفن. فإن كانوا من الثواني، فإنه لا مصداقية لهم طالما أن أهل اللغة والمنطق إن شاؤوا لبسوا على أغيارهم ممن فاتهم هذا الفن أولم يخبروه، حتى وإن كانوا من أهل الصنائع والشأن، ذلك لأن أقوى ضروب المماحكة ما تترس أهله بقهر المنطق وسحر اللغة. وأما إن كانوا من الأوائل، فإنني لم أقف على من رأى في المشروع الجديد ما يفضل غيره، مما كان أو مما سيكون. هذا ناهيك عن أنه لايحق لأحد أن يصدر حكما كهذا إلا بعد أن يكون على إلمام بجميع ما كتب وألف في مجال نقد التراث. ومثل هذا لم يتحقق مع صاحب المشروع المذكور نفسه، لأنه ركز على نموذج واحد في محاولته تلك. وفي تقديري لايجوز تعميم النقد الطهائي للجابري على باقي القراءات السابقة. فأن ننمذج هذه القراءة ونجعل منها معيارا لتقويم كل ما سبق، مغالطة كبيرة. هذا، ولو أن المقام اتسع، لكان لنا مع هذا الحكم بالأفضلية وقفات، أفضل أن نرجئها لمناسبة أخرى.

○ إلى أي حد استطاع مشروع "تجديد المنهج في تقويم التراث" تقويم دعائم مشروع نقد العقل العربي. وماهو الجديد في هذا المشروع؟

□ الجديد هنا، أنه إضافة تساهم في التراكم الضروري لقيام تقاليد نقدية تنضج مستوى الإنتاج، وترفع من إيقاع النظر. فيما يعنيني، لا أجد في مشروع طه عبد الرحمان سوى متعة منطقية ينتظم فيها الموجود بصورة أكثر خضوعا للأجرة المنطقية. لا أجد فيه تقويضا لما سبق. إن الحديث عن تقويض منهجي لأركان

ودعائم "نقد العقل العربي" يستثير عندي ملاحظتين: إحداهما تتعلق بجدة المنهج، والثانية بتقويض مشروع محمد عابد الجابري. أولا، أعتقد أن ما زعم صاحب مشروع التقريب التداولي أنه منهج جديد، هو في الحقيقة إعادة إخراج ذكية مع انتهاك سافر لبراءة اختراع للعديد من المشاريع السابقة. خذ على سبيل المثال، البؤرة الأساسية لهذا المشروع، ألا وهي "التقريب التداولي"، فهذا بالنتيجة هو الأخ التوأم. مع الفارق في التصريف والتأثيث .لمفهوم "إسلامية المعرفة" كما نادى بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.أو مفهوم التبييء عند الجابري.أو مفهوم الخصوصية أو المجال الأهلي أو الأصالة التي قام عليها علم الإستغراب عند د.حسن حنفي. فما يبدو جديدا، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات، وتبديل اصطلاح بآخر. بل إن أكثر ما يبدو لنا كمفاهيم جديدة هو محض أحكام، كما لو قلنا: المنهج القويم أو العولمة الصالحة أو العقل المسدد أو الهوية اللينة أو الخشنة وما إليها من صفات أو أحكام يكتظ بها المتن الطهائي، تجعل الفكر أقرب إلى الممارسة اللغوية أو الفقهية منه إلى الممارسة الفلسفية. ولذا لا غرابة أن تلاحظ أن الحديث عن المجال التداولي، عادة ما يتم إكماله في المتن الطهائي بضميمة "الخاص"، حيث غالبا ما يسميه: المجال التداولي الخاص. أما من حيث تقويض مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، فهذا أمر فيه نظر أيضا، لأننا إذا ما تأملنا في المتنين وأمعنا النظر فيهما من منظور مقارناتي خارج الإختلافات الشكلية في اللغة وفي منهج البحث، فإننا سنقف على نوع آخر من الإلتفاف والتمثل لمحتوى الأفكار نفسها إلى حد يمكنني القول، بأن المشروع الطهائي هو إعادة إخراج ممنطق للمشروع الجابري، واستدماج لأهم مقولاته. فلو طبقنا منهج بعض القدامى الذين كانوا يعلنون الصلح بين الأفكار والمفاهيم الأكثر اختلافا وتنافرا، حينما يغيرون زاوية الرؤية، فالأمر ذاته سيحصل لو طبقناه على المشروع الأخير، فسنصل إلى ضرب من المصالحة غير المعلنة بين المشروعين.

○ **أين يتجلى ذلك؟**

□ لقد وجه د.طه نقدا شديدا إلى مسألة التمركز العقلي الرشدي ومسألة التجزيئ لدى ناقد العقل العربي. ولا أحسبه جادا في هذا النوع من التقويض لأصل التمركز. لأنه سرعان ماعاد إلى النزعة التمركزية نفسها عبر طريقين: عام وخاص. أما الطريق العام، فحينما أقام المجال التداولي على الأصل التفضيلي الذي هو في نهاية المطاف ليس سوى تعبير عن هذه المركزية المعكوسة، كما نجدها أيضا في استغراب حسن حنفي. أما الطريق الخاص، فيتعلق بالتمركز المجالي المغربي التجزيئي والتمركز العقلي بلحاظ ضميمة التأييد والتسديد. لقد أسس صاحب التقريب التداولي لمركزية مغربية على أساس ما أسماه بأخلاق المغاربة وفضل التخلق المغربي على المشرق وعلى مصر تحديدا. هنا العقلانية الرشدية المجردة عند محمد عابد الجابري، سوف تعوض بالأخلاقية الطهائية. الأمر الذي يؤكد على أن مؤاخذة د. طه على الجابري لا تتجه إلى أصل التمركز المجالي أو العقلي، بل الخلاف هنا عرضي، يتعلق بصورة التمركز لا بجوهره. أي أنه خلاف بين تمركز عقلاني وبين تمركز أخلاقي. وإذا سلمنا لصاحب المشروع الأخير بأن الأخلاق في نهاية المطاف هي عين العقل عند د. طه باعتبار العقل المؤيد بالقيم والأخلاق، قلنا على هذا المبنى، بأن العقلانية المغربية الجابرية ممكنة، لكن ليس على أساس العقلانية الرشدية المجردة عند الجابري، بل على أساس العقلانية الغزالية المؤيدة بالأخلاق. ليس هذا فحسب، بل إنني أرى أن د.طه قاس على ثلاثية البيان والبرهان والعرفان كمحددات للعقل المعرفي العربي، فجعل المجال التداولي خاضعا لثلاثية اللغة والعقيدة والمعرفة. يمكنك القيام بمقارنة بسيطة، لتجد أن اللغة في المجال التداولي هي مقايسة على البيان في بنية العقل العربي، كما أن المعرفة جاءت مقابل البرهان، والعقيدة مقابل العرفان. وليس المجال التداولي بالنتيجة سوى مقايسة على

بنية العقل البرهاني،لأن هذا الأخير هو مختار وغاية المشروع النهضوي عند الجابري، أي ذلك الجانب الأكثر أصالة ومردودية وإنتاجية ونفعا في المجال التداولي المحلي.

○ اعتبر البعض أن التقريب التداولي أطروحة مبدعة ومدار مشروع د طه، المؤسس لتعامل جديد وعميق مع التراث، حتى أن البعض اعتبرها نهاية الحديث عن التراث، وهو مشروع متكامل.. كيف ترون هذا الرأي؟

□ بلا شك، هي أطروحة ممتعة في رياضتها المنطقية واللغوية. وأنا من أكثر المستمتعين بها من هذه الناحية. لكنني أرفض إخراج المشروع من دائرة النقد ومحك النظر ووضعه في سدرة المنتهى. وإذا كان مشروع د.طه عبد الرحمان جاء ليقوض مشروع الجابري ويعلن عن تجاوزه في محاولة ليست معرفية خالصة أو بريئة، لأن هناك حضورا مكثفا لكل ماهو أيديولوجي وغائي، إذن علينا أن لا نقف عند حد "التقريب التداولي" باعتباره نهاية التاريخ. ولا أعتقد أننا سنحل مشكلة الأمة النهضوية بهذه الأوهام الرامية إلى أسطرة وعينا وسجنه في المشاريع الحالمة التي ينهض بها مثقفون ينزعون إلى ولاية المثقف وحيد زمانه أو مجدد القرن. فإذا كنا جميعا لم نسلم بنهاية التاريخ في الغرب، فأحرى أن لا نسلم بنهايتها في مجالنا الذي لا يزال يحتاج إلى مزيد من العمل والإجتهاد والإنتاج. وفي تقديري، أن المفكر الحقيقي والمسؤول هو الذي يتسع صدره للنقد، ولايرى فيما يقدمه وحيا منزلا. وسوف يكون لنا قريبا وقفة مع مشروع طه عبد الرحمان، ليس بهدف تقويضه، وأنا أرفض استعمال هذه الكلمة، لأن لا أحد يملك تقويض الأفكار، وإنما بهدف أن تستمر الحياة الفكرية ولتحرير الممارسة النقدية من تسلط أصحاب المشاريع الفكرية ذات النزوعات الأمبراطورية، التي بنت سلطتها على الحق في النقد ثم سرعان ما انقلبت ضد الممارسة النقدية، فهي أشبه بالعقل التمامي الذي يقبل بالديمقراطية مؤقتا، لكن سرعان ما يتنكر لها بعد استيلائه على السلطة.ومع ذلك أقول، إنه ليس مشروعا متكاملا، طالما أنه لم يستحضر المقتربات الإجتماعية

والاقتصادية والسيكولوجية والأنثربولوجية.. فهل التاريخ والتراث هو مجرد كائنات منطقية مجردة، أم أن المسألة هي سوسيو. تاريخية معقدة؟

O هل يمكننا القول، أن مشروع تجديد المنهج، في تقويم التراث، هو تجسيد للمنظور الصوفي نظرا للخلفية المرجعية لصاحب المشروع؟

□ ربما قد نجد ملامح هذا التوجه في المشروع المذكور، وربما هي الملامح الأكثر أهمية، إذا ما استثنينا الحضور المكثف للتفكير التيمي ـ نسبة إلى بن تيمية ـ الظاهري الذي يفقد المشروع عمقه الجمالي، ليجعل منه مشروعا جلاليا بامتياز، لو شئنا التعبير على الطريقة الصوفية. إننا نجد أنفسنا أمام محاولة لتظهير ما لم يكن التراثيون قادرين على التعبير عنه وفق منهج القسمة المنطقية التي تسند القدرة التفريعية في التحليل الطهائي. إنه مضمون سلفي استطاع معانقة لغة جديدة ولعبة منطقية ولغوية أكثر قدرة على المناورة وأكثر قدرة على المماحكة. لسنا أمام جديد لا صلة له بالقديم، بل نحن أمام قديم يتجدد في استعاراته الحداثية أو ما بعد الحداثية. التصوف هو الأكثر إنسانية وتسامحا وتروحنا وجمالا في التراث العربي والإسلامي. والمشروع الذي نحن بصدد مناقشته، جلالي أكثر مما هو جمالي. وإذن، لا علاقة له بعمق الخطاب الصوفي، حتى وإن صادفنا عنده بعض المفاهيم والإصطلاحات ذات المصدر الصوفي.

O ماذا عن مفهوم التقريب التداولي. وماهي ملاحظاتكم حول هذا المفهوم؟

□ لا إشكال عندي في صورة المفهوم ومقدماته، بل حديثي هو حول المضمون الأيديولوجي الذي يؤسس له. فهذه التوليفة التي استلهمها د. طه من مصدر يتعلق بفعل التداول المسلم به عند أهل التراث وأهل الحداثة معا، أي أن يأتي الفهم على وفق ما تسالم وتوافق عليه أهل اللسان الواحد. ولذا فعبارة "تداول" قد وردت عند القدامى، كالفارابي والغزالي وغيرهما، وقد استدل بها الباحث نفسه تأكيدا على فحواها اللغوي. ولا أخال المحدثين من أهل النظر يرفضون ذلك، حتى

مع قيام لسانيات دسوسور. فاللسان يقوم بسياقة. فهذا الأخير قرينة حاسمة في ظهور المعنى. أما من حيث "المجال". فهو مما استقر عليه حال الأقدمين والمحدثين معا. فإذا اعتبرنا أن ما من كلام إلا ويجري في سياق أو حال أو مقام، فإن المجال حينئذ يكون مصداقا للسياق أو المقام، لأنه ينطوي على معنى السياق المكاني. وحيث لا يستقيم السياق المكاني إلا في بعده السياقي الزماني. فيصبح المجال التداولي ليس حقيقة قائمة في تحيزها المكاني، بل تغدو حقيقة زمكانية. إن د. طه لم يوفق في إقحام البعد التاريخي والزمني في المجال التداولي أو قواعد التقريب التداولي. فإذا كان الزمان قد أصبح بعدا أساسيا في مجال الفيزياء الحديثة، فأولى أن يكون محددا أساسيا في المجال السوسيو ـ ثقافي بوصفه مجالا متحركا في الزمان، وليس مجالا مغلقا لا يخضع للتحولات السريعة والكبرى، كما حاول أن ينفيها طه عن المجال التداولي. وهذه في حد ذاتها نقطة تحتاج إلى مزيد من النقاش لا يتسع له المقام. لكن أريد أن ألفت إلى أن المحدثين استعملوا عبارة المجال في أكثر من مناسبة واختصاص، مثل المجال الثقافي والمجال السياسي والمجال السوسيو. ثقافي والمجال السوسيو . لساني...إنها إذن محاولة لتصنيع المفاهيم انطلاقا مما هو حاصل ومتداول. لكن هذا لا يعني أن العملية نفسها لا تقوم على ضرب من المقايسة على مثل هذه العلوم الحديثة التي تدرس الظاهرة في المجال. وفي تقديري أيضا، أن مسألة التقريب التداولي هي مسألة مفتعلة ووهمية لجهات عديدة. أولا، إن القدامى لم يمارسوا هذا النوع من التقريب في مقابساتهم وترجماتهم، بل كانوا يبقون على الكثير من الإصطلاحات اليونانية، أو يترجمونها حرفيا وربما اكتفوا بمنحها وزنا عربيا نظير الإستقسات وإيساغوجي والهيولي وما إليها من مصطلحات فلسفية. وقد جرى هذا التقليد منذ الفارابي حتى ابن رشد ما شذ أحد منهم عن ذلك قط، ولا استشكل. فديدن الترجمة الفلسفية كان قائما على هذه الوتيرة. وربما شعور المتقدمين بأهمية انتهاك قواعد التقريب التداولي كان قائما، بل وله أساس يستقيم عليه. ذلك لأن اللغة

التي تشكل ركنا من أركان المجال التداولي، هي بنية مفتوحة ومتطورة وليست مغلقة. يشهد على ذلك تاريخ اللغة العربية نفسها منذ العصر الجاهلي حتى العصور المتأخرة بعد العصر الإسلامي. لقد أدرك هؤلاء بأن انتهاك المفهوم هو من أبشع ضروب المفارقة. لأن الغاية ليست أن نحدد المفهوم بقوالب مجال تداولي هو مستقبل غير مرسل. بل كانت الغاية هي الإرتفاع بالفاهمة إلى مستوى المفهوم الجديد، وتحديد الفاهمة بمحددات المفهوم الجديد. فالفاهمة تنمو بشدة المفهوم وتتراخى من فرط الإستئناس بما يجول وبالمتداول. بل إن سمات البنية اللغوية المفتوحة تظهر في القرآن الكريم نفسه الذي استعمل بعض الأسماء والإصطلاحات ذات الأصل الفارسي أو النبطي أو غيرها. وهناك، على أي حال، نقاش كبير جرى بين القدامى حول وجود غير العربي في القرآن. والحق أنه مع فرض وجود غير العربي، نظير كلمة "استبرق" و"سندس" و"أساطير" و... و... فإنما هو عربي بالإستحالة، طالما أن اللفظ أصبح داخلا في التداول اللغوي المحلي. فإذا كان مثل هذا التسامح قائما في المجال اللغوي العام، فهو من باب الفحوى أقوم في الإصطلاح. نعم، إن مضمون التقريب التداولي الطهائي هو من تأثير بن حزم، الذي ولع بهذا النوع من التقريب والتبديل للمصطلح. وهذا ما يجعل الموضوع أقرب إلى الفقاهة منه إلى الفلسفة. وقد يبدو أن تلك وجهة نظر حزمية متأخرة. لكن د.طه يعتقد بأن أهل التراث كانوا قد غفلوا وذهلوا عن قواعد التقريب التداولي، أي أنهم خانوا التراث نفسه. إن أهل التراث أنفسهم لم يكونوا تراثيين بامتياز، الأمر الذي يجعل من مشروع تقويم التراث أكثر تراثوية من التراثيين أنفسهم.بل إن د.طه هنا يعيد إنتاج ابن حزم على خلفية التمركز التراثي التجزيئي نفسه دون أن يعلن ذلك كما فعل الجابري.فهو يخفي ما أعلنه هذا الأخير. إن التقريب التداولي، لايساعد على إغناء الذات، بل يعمل على تحجرها وانكفائها. أي أن المعارف الخارجية الجديدة، ستدور مدار الأنا. علما أن الجديد ليس بالضرورة أن يكون مضمونا ولاحتى مفهوميا، بل قد يكون

لفظيا ولغويا.. فاللغة نفسها كائن حي متحرك تنمو بمقابساتها لا بانكفائيتها. إن المواضعة تصنع تاريخها التعييني لمرة واحدة. وما بعد ذلك هو تاريخ مجازات وتداولات مفتوحة تنتهك فيها اللغة مع كل متكلم. إن تقدم اللغة يتم برسم التعيني لا برسم التعييني. والتعييني هنا ماهو في نهاية المطاف إلا ما كان قد فرض نفسه بفعل الإنتهاك المستمر وخرم قواعد المجال التداولي في بعده اللغوي، على المواضعة. بل إن التعيني هو بالنتيجة ثورة مستدامة ضد التعييني. فإذا كانت اللغة تقبل ذلك، فاللغة العلمية والإصطلاح هما أولى، لأن المفهوم العلمي ليس منشؤه المعاش الجماعي بقدر ماهو منتج للإجماع العلمي.ولا أحسب أن الغربيين الذين فتحوا قواميسهم لألفاظ ذات جذور عربية أو إلى مفاهيم علمية، عربية وإسلامية، هم أقل حرصا وغيرة على مجالهم التداولي.

○يتحدث د. طه عبد الرحمان عن الإبداع. فهل التقريب التداولي أداة للإبداع هل يعبر عن روح الفكر الإسلامي؟

□ أنا أنكر أن يكون ذلك تعبيرا عن روح الفكر الإسلامي، لسبب بسيط، وهو أن غاية التصور الإسلامي هو الإرتقاء بالنوع إلى فوق المعاش نفسه لغاية التعالي على المعاش، ولغاية السيطرة عليه. لكن فكرة التقريب التداولي تركسنا في الدائرة المغلقة. إذا تفحصت دعائم المجال التداولي، فسوف تجدها قابلة للتطور والتغيير، بخلاف ما رأى صاحبها، فاللغة والمعرفة متطوران. حتى العقيدة متطورة في اتساع إضاءاتها وخبرة المعتقدين بها. إن المجال التداولي تعبير عن بنية قارة ومغلقة. قارة لأن د.طه رفض التغير في حق المجال التداولي وأيضا رفض لقواعده الخرم. وإذن هو مجال يعيد إنتاج نفسه في صورة دائرية. وهذا ما يظهر في المفهوم اللغوي العام لفعل "تداول" أو "جال" كما أكد د طه على ذلك، حيث يفيدان لغة معنى الدوران. فكأن المجال التداولي بهذا المعنى هو دوران في دوران، أي تداول في المجال. هذا الإغراق في الدوران. وإن بدا واقعا في الفلك الدوار، فهو أمر لا جدوى منه في منطق

الإجتماع والتاريخ. وهنا يمكنني القول، أن مثل ذلك يناقض روح التصور الإسلامي، من حيث أن نظرة القرآن نفسها حتى للفلك لا تتماشى مع حالة الدوران بالمعنى الكلاسيكي في الطبيعيات القديمة، بل هي نظرة تتحدث عن جريان الفلك في اتجاه مفتوح، فكل يجري إلى أجل مسمى وقد بدا لي أن الفكر الإسلامي أكثر نفورا من كل ماهو دائري. ولذا ذم دائرة السوء، وجعل بديلا عنها الصراط المستقيم. وجعل مآل "النسيان" دائرة السوء، ومآل التذكر، الاستبصار.ما يعني أن مستودع اللاشعور هو دائرة السوء ومستودع الشعور أو الوعي أو الإستبصار، هو الصراط المستقيم. وإذا أولنا النسيان الذي هو من دائرة السوء بالنسخ، لقوله: "ما ننسخ من آية أو ننسيها نأت بخير منها أو بمثلها"، اتضح أن محتوى دائرة السوء هو دوران في المنسوخ، ومحتوى الصراط المستقيم هو جريان في اتجاه الناسخ الجديد، وهو بالنتيجة مقدمة للخير. وما نسعى إليه هنا هو أن نفتح دائرة السوء كي تصبح صراطا مستقيما،أي أن نفتح المجال التداولي بوصفه دورانا في دوران، لنجعله مجرى تبادليا، به يتم فعل المقابسة. أي كيف نجعل فعل الإقتباس والإقباس قائما على الوجدان لا على تكلف الإجرائية المنطقية وشقاوة تفريعاتها المملة، ومحاولة إظهار مالا يحتاج العقل إلى إظهاره في سير الدليل والبرهان.

○ هل يمكن نفي الإبداع عن التقريب التداولي. وكيف يصبح التقريب إبداعا؟

❑ أولا، لنحذر من المغالطة. فمهام قواعد التقريب التداولي ليست هي الإبداع، حتى وإن استندت إليه في حجاجها. بل إن الهدف الذي وضعت في طريقه هذه الفكرة التي سأسميها من الآن فصاعدا، "المنغلق التداولي"، حماية المجال من الإختراق بصورته المباشرة للمجال التداولي الخاص. أي أن المشروع الطهائي يقبل بأن يكون المجال التداولي الخاص عالة على الأفكار والمفاهيم التي تنتجها الحداثة أو ما بعد الحداثة، لكن بعد انتهاكها وتبديل عناوينها، وذلك حفاظا على كبرياء أو بارنويا المجال التداولي. إن قصارى ما يوصلنا إليه التقريب التداولي هو إعادة. ولا

أقول إعادة إنتاج ـ تظهير المفاهيم والأفكار، وهذا ما يتضح جليا من لفظ "التقريب".
إن الإبداع لايتم إلا بانتهاك المجال التداولي نفسه، وجعله مجرى تداوليا وتواصليا. وهذا الإبداع أو الإنتهاك يقوم على شروط من بينها: أن يقوم الإبداع في بنية أو بنى مفتوحة لا مغلقة. وهذا لايتوفر في المجال التداولي الطهائي. وأيضا وهذا هو المهم، حضور حقيقي لعامل الزمان، لأنه بعد الحركة. ولا إبداع من دون حركة. وأقول أيضا، بأن لا إبداع إلا بخرم المجال التداولي وقواعد التقريب التداولي. هذا في حين حاول فيه الأستاذ طه رفض الخرم بصورة صارمة. ثم أضيف أخيرا، بأن مجال الإشتغال الطهائي هو المنطق، ولايقوم الإبداع بقواعد المنطق الصوري الذي لايزال يمثل سندا رئيسا للمجال التداولي.

❍ لماذا هذا الموقف الراديكالي من المجال التداولي بعد أن سبق ودافعتم عنه؟

❐ قضية المجال التداولي ضللت الكثير من الباحثين. وربما كنت متسامحا معها أكثر مما ينبغي إلى بعد أن أدركت بأن الترديد لايجوز في حق من وطن نفسه على تقليب النظر. نعم، لقد دافعت عن الفكرة المذكورة، لكنني اكتشفت أنني أخلع عليها فهمي الخاص. فالمسألة كانت بمثابة إسقاط كان علي أن أتخلص منه، خصوصا بعد أن ظهرت لي هناك جملة من الثغرات. هناك تغليط كبير في هذا المعروض الطهائي الذي يخدع المتلقي الولهان بجدته. فالفكرة يمكن التوصل إليها حدسا أو برهانا. وحتى بحسب المبنى المنطقي الذي يتبناه د. طه، فإن الفكرة البسيطة يمكن أن تصبح طرائق التوصل إليها معقدة. بل هذا هو حال الإبداع الطهائي القائم على المجال التداولي الخاص، على واحدة من أبسط الخطط الداعية إلى تصنيع المفاهيم الكبرى من خلال المتداول في لغتنا الطبيعية. إنها محاولة لتكثيف الأفكار المتداولة وتصنيعها ومنطقتها. أقول، لا أحد ينفي تلك اللياقة العالية التي يتمتع بها المتن الطهائي من الناحية اللغوية والمنطقية. ولكن علينا أن ندرك بأن ما يفتقر إليه الفكر العربي والإسلامي، هو إنتاج المفاهيم لا مجرد استظهارها بأشكال منطقية

مختلفة. إن مشروع د طه مشروع حجابي وليس مشروعا إبداعيا. وإن مشروعا جعل غايته إعادة لغونة ومنطقة الموجود، هو مجرد دعوة أو تكييف منطقي للأفكار. ولذا نلاحظ أن المتن الطهائي يكاد يخلو من كلمة "تطور" أو "نمو" أو "تقدم" بقدر ما تتضخم فيه عبارات ومجازات التقريب التداولي. فالإبداع هنا، تقمص يحجب تصلب المجال التداولي المغلق إذ لا إبداع إلا برسم التقدم والنمو والتطور، وليس برسم إعادة إنتاج ما يجود به المجال التداولي الخاص. ربما كانت عملية إعادة الإنتاج والإبداع مقبولة في عالم التصنيع البضاعي، لكنها غير مجدية في عالم الأفكار والمعرفة. الإبداع لا ينطلق من موقع الإستكفاء داخل التراث. وأحسب أن د.طه فطن لهذا المأزق فسارع إلى إنقاذ الموقف بفتح المجال التداولي أمام الأفكار الأجنبية على المجال، ولكن بعد تكييفها مع المجال التداولي الخاص. وبذلك يؤكد على أن لا إبداع إلا بفتح المجال التداولي على مجالات أخرى، لنقل إنه المجال التداولي الكبير، المجال الذي يجعل المجالات التداولية الخاصة قادرة على أن تتقابس داخله وفق قواعد تواصلية لم يقف عندها مليا د. طه. ولذا أطرح سؤالا: كيف لا يحدد د.طه أركانا للتواصل بين المجال التداولي الخاص والمجالات الأخرى في ضوء ما ذكرنا من احتواء المجال التداولي الكبير والعام، الذي به فقط نستطيع إنقاذ الموقف، لنجعل المجالات التداولية متواصلة ضمن شكل من أشكال الكونية التواصلية وليس مجرد مجالات معزولة ومنفصلة، تجعل الثقافات في هذا العالم في حالة توجس قصوى من بعضها البعض. وهنا أحب ان أؤكد على قضية أساسية، فإذا كانت أركان المجال التداولي الخاص هي: اللغة والعقيدة والمعرفة...وأن أصل مبادئ التقريب التداولي هو "مبدأ التفضيل" فإن ما يتعين قوله وما أراه مناسبا لفكرة المجال التداولي العام والكبير، أحسبه: المشترك الإنساني، والعالمية، والنسبية. وهكذا ما أن تنتقل من المجال التداولي الخاص بالمعنى الطهائي إلى المجال التداولي العام بالمعنى الذي أعتقده، حتى تصبح اللغة نسبية والمعرفة والعقيدة كذلك، وهنا يخرم تلقائيا مبدأ

التفضيل. وإذا خرم هذا الأخير، تهاوى رأسا صرح التقريب التداولي فتصبح اللغة الأفضل، هي اللغة الأنفع للتواصل وإنتاج المفاهيم الكبرى، أي اللغة التي اكتسبت عالميتها من قوة نهضتها ورسوخها في العمران، وتكون المعرفة الأفضل هي ما طرق العقول أول مرة وليس ما استنهض فعل التقمص والإسقاط وإعادة عرض ماهو معروض وهذا هو التقليد الذي أضاف إلى نفسه آفة التقمص. بل لعل أطر ما في هذا الأمر، هو غياب الإنسان داخل فكرة المجال التداولي، إلى حد يكاد يعلن موته وتحت ضربات قواعد التقريب التداولي الشديدة الإيقاع المنطقي. فإذا كان التقريب التداولي ناهضا على أساس او أس الأساسات التقريبية، ألا وهو مبدأ التفضيل، إذا كان يجري على الدعائم الثلاث: اللغةو العقيدة و المعرفة، فهو يخرج الإنسان بوصفه الذات الناظمة والمفعلة لهذه الأركان. فلا قيمة لهذه الدعائم من دون الإنسان، الذي هو المسؤول عن أن يجعل منها دعائم يصدق عليها مبدأ التفضيل أو قد يجعلها مصداقا لمبدأ التهوين. إن العقيدة الأفضل لا ينتج عنها حتما تفضيل لغوي أو معرفي كما أوهمنا د.طه وهذا أحسبه أمرا بديهيا. فاللغة العربية لم تنتج أفضل عقيدة في العصر الجاهلي العرب ولاهي اليوم تنتج أفضل معرفة في عصرنا الراهن، ولا العقيدة استطاعت أن تنتج اليوم في مجالنا أفضل معرفة. وإذن، يمكن لهذه العقيدة، بما أنها بموجب المجال التداولي الكوني الكبير هي عالمية، يمكنها أن تخلق شروطا تفضيلية أكثر حضا من مجالنا التداولي الخاص الذي اعتبره صاحب التقريب التداولي، اختيارا إلهيا. وهذا بالأساس منطق مرفوض حتى إسلاميا وقرآنيا لمقام إمكان إبدال الأمم حتى بعد الرسالة. فالمبدأ التفضيلي هو مشروط بفعل تاريخي وليس بتجوهر بنيوي. وهذا ما يجعل المجال التداولي الخاص فكرة تغذي نزوعا اصطفائيا، يفوق فكرة "شعب الله المختار" وربما، وهذا هو الأخطر، أنه يؤسس لمشروع نازية عربية ـ إسلامية.

❍ عـلى ذكر تعريف الإنسان، سبق أن كانت لكم وقفة مع التعريف الأخلاقي عند طه، لماذا هذا التحفظ على تعريف جديد كهذا؟

❑ لا يمكننا فصل هذا الرأي عن مجمل البناء القائم على فكرة نراها بقدر ماهي تعمل على التهوين من المجال التداولي الحداثي في الغرب، بقدر ما تجد نفسها عالة على مفاهيمه. وهذا لا يختلف عن التقليد إلا بكونه تقليدا مضللا أو مقنعا لا يعترف بالتتلمذ على الغرب وعلى الحداثة نفسها ولا يجدي نفعا بعد ذلك أن نقفز من الأقصى، ومن ما قبل الحداثة إلى ما بعد الحداثة. إن مشروع التقريب التداولي هو مشروع "تقمص" ممارس بشكل بالغ الذكاء. وعليه، فإن النقد الأخلاقي للحداثة نفسه، والذي سبق وقرأته بصورة مستعجلة ومضللة أيضا، هو واقع في الأسلوب ذاته. إن طه عبد الرحمان إذ ينتقد كانط، تراه يتبنى تعريفه لللإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا. وإن لم يتم التركيز على ذلك بشكل أوفى، فإن معارض استدلالات كانط على قانونه الأخلاقي تجعل من الإنسان كائنا أخلاقيا. وإذن هذا التعريف هو كانطي وليس طهائيا. بل لقد لاحظت أن النقد الذي وجهه د. طه إلى كانط، لاسيما حينما اتهم كانط بالمقايسة وتنزيل القانون الأخلاقي منزلة الدين نفسه، أقول بأن هذه التهمة الطهائية لكانط، منقولة بحذافيرها عن شبنهاور. لكن المؤسف للغاية، أن طه لم يشر إلى مصدرها. نعم، لنعد إلى أصل الموضوع، لأقول بأن د. طه في تعريفه للإنسان أخلاقيا كان يحاول أن يدفع بذلك ما يلزم من هذا التحديد. ولكن طه عاد ووقع في إشكالية أخرى. لأن التعريف حقيقة بهذا المعنى المنطقي الصوري الذي نجده حاضرا بقوة وكثافة في المتن الطهائي، هو أمر ممتنع. لايمكننا إحراز الجامعية والمانعية في أي تعريف منطقي، لاسيما إذا كان المعرف والمعرف من مقام واحد. فهذا ضرب من التعريف المتسامح. فالتعريف يقتضي إخبارا يجعل المعرف أقدر وأمكن وأوضح في تعريف معرفه. الآفة تبدأ من هنا، وهو أن طه عرف الإنسان أخلاقيا بالصورة المنطقية التي تم التعريف الأرسطي بها. إذا كان طه يعترف بوجود

مستوى إدراكي عقلي ما، حاضر في الممارسة الحيوانية وبالتالي ارتفاع الخاصة بوصفها شاملة لغير الإنسان. لكن الأمر نفسه يوجه ضد التعريف الأخلاقي إياه، فبعض مظاهر التخلق واردة، ووفق المسوغ الشرعي نفسه الذي استند إليه طه في تسويغ اتساع خاصة العقل لتشمل الكائنات الأخرى. لقد قال د.طه، بأن العقل لا يمكن أن يكون جوهرا، بل هو فعل.وهذا الوصف قال به المو (Ulmo) قبل ذلك. أن طه وهو يبرر قوله بفعلية العقل بدل جوهريته، عبر عن أن الجوهر يفيد الثبات، فيما العقل هو فعل. أي بالنتيجة هو عرض وهو هنا يعبر عن تصور أرسطي للجوهر. ولو أنه أدرك مفهوم الحركة الجوهرية، إذن لما وقف على إشكال لا موضوع له. لأن القول بالثبوت لايلزم عنه القول بالثبات بخصوص الجوهر. إن الجوهر يمكن أن يثبت في حق العقل وتثبت معه حركته فلا إشكال. فالجوهر محرك هنا ومتحرك. وأنا أعتقد أن البديل عن التعريفين معا، العقلي والأخلاقي، هو القول بالتقريب لا بالتعريف أولنقل التقريب الوجداني. إن الإنسان بهذا المعنى كائن مقاوم من أجل رقيه، إنه وحده الذي يملك أن يكون إنسان. وقد يكون إنسانا مفرطا في إنسانيته، أو كائنا تحت الإنسانية أو ربما أضل سبيلا. ويظل المشترك رغم كل هذه التخارجات النوعية، هو كونه بشر، يملك السقوط والصعود، إنه كائن قادر على التخارج النوعي.

○ مشروع د.طه عبد الرحمان يبدأ من التقريب التداولي وينتهي إلى فلسفة الحوار، الذي يعتبر من أبرز سمات مشروع د.طه كيف نربط بين التقريب التداولي ومسألة الحوار بين الثقافات؟

□ آراء د.طه في الحوار مهمة جدا، بل هي من أبرز ملامح مشروعه الذي عاد للأسف لكي يتنكر لكل ماهو حوار مع الآخر. هنا، الكلام عن الحوار شيء، والممارسة القائمة على قمع السؤال ومنع الحوار والمناورة ضده، شيء آخر. ومع ذلك أقول، إن ثمة تناقضا كبيرا جدا ما بين فكرة المجال التداولي أو المنغلق التداولي لو شئت، وبين الحوار المتوخى مع الآخر. كيف إذن يتم التواصل مع

الآخر، مادام اختراق المجال التداولي أو الإخلال ببعض قواعده التي قام د.طه باستقرائها، تعتبر آفة من الآفات التي تشكل خرما لأصول وقواعد التقريب التداولي. على أن لا إبداع إلا بالخرم. ولاشك أن ما يبدو في نظر طه إمدادا مدروسا لتغذية المجال التداولي عبر رقابة التقريب التداولي وأواليته في وصل المنقول بالمأصول، يوحي بأن ما به يتم الإنتفاع الذي هو عنوان سداد العقل العربي الذي يتكرس بأصل أو مبدأ "التفضيل" المؤسس بدوره لدعوى "التفضيل التداولي"، أجل، إن كل ذلك يوحي بأن التقريب التداولي عبر قواعده التي لا ندري ما مدى صدقية وجامعية مانعية هذا الإستقراء، قمينة بجلب المصلحة والنفع. لكن مالم يتوقف عنده الباحث طه، هو صميم هذه المصلحة. هل هي مصلحة عامة أو مصلحة خاصة. إن ضمور الرؤية الإجتماعية عند طه، تجعله ينظر إلى الإجتماع بوصفه مجالا لميثاق يوتوبي، حيث لا غرابة بعد ذلك، أن يحدثنا صاحب المشروع نفسه عن "الميثاق الفلسفي". بهذا التساهل التجريدي، يصبح المجتمع عبارة عن لغة واحدة، وعقل واحد وهمة واحدة، وغاية واحدة... بل الأخطر من ذلك، مصلحة واحدة. إن الطبيعة الإختلافية والتعددية والطبقية للمجتمع، هي في حد ذاتها كفيلة بإحداث هذا الخرم في أصول وقواعد المجال التداولي، حيث المصالح والمنافع المختلفة والمتناقضة حاسمة في إحداث هذا الخرم، وفي أن تجعل المجال التداولي هو بالأحرى مجالات تداولية متكاثرة، شأن التكوثر العقلي الطهائي نفسه. من هنا أسطورة التقريب التداولي كما يراد تعميمها وجعلها رقيبا على حركة التقدم الطبيعي والتلقائي للغة والمعرفة وحتى الإيمان.

○ لكن ماذا عن علاقة التقريب التداولي بفلسفة الحوار؟

❑ ثمة مفارقة عجيبة. لقد استقرأ الباحث أسوأ مافي التراث لجعله أصلا أو قاعدة من قواعد التقريب التداولي، حيث أصل أصولها هو مبدأ التفضيل الذي تتفرع عنه كافة الأصول الأخرى. الأمر الذي جعل د.طه يهول من التراث ومن المجال

التداولي، ويجعل أصل الأصول في التقريب التداولي، هو ذلك الإحساس، ليس بالتميز فقط، إذن لكان معذورا، بل الإحساس هنا بالتفوق. وحيث ما يثير انتباه صاحب التقريب التداولي ليس هو أصل التميز، بل ما قد يترتب على هذا الإحساس من الإضرار بالآخر، أمرا طبيعيا، طالما أن د.طه يعتبر هذا الإحساس بالتفضيل التداولي هو أمر طبيعي. ولذا، فلا يرى من مخرج لهذا المأزق الذي جعل فيه الأنا العربية تتنزل منزلة الأنا الشوفينية العنصرية، إلا بما يوفره الشرع الديني من لجم لهذه النزعة. ولكن ما الضامن لاستمرارية هذا اللجم الشرعي لنزوع تأصل بالطبيعة في هذه الأنا التي بارك لها "طه" نزعتها التفضيلية الطهرانية. وإذن، في صلب هذا التحليل تبرير لاندفاع القوميات العنصرية النازية والصهيونية إلى الأضرار بالآخر طالما أن لا شرع يلجمها. ذلك لأنها تصرفت بالطبيعة.

وإذا قلنا ولما لا تتوسل هذه الأخيرة بالشرع، أجابنا (طه) بان مبدأ التفضيل التداولي الذي يقوم على ثلاثية العقيدة واللغة والمعرفة (الثالوث المحرم في المجال التداولي الخاص) يجد تعبيره في أولى قواعد التقريب التداولي، تلك التي تنحدر عن أصل الأصول التداولية، أي التفضيل التداولي، وهو التسليم بأن الشريعة اختيار من الله للعرب. بهذا تكون القوميات العنصرية الأخرى التي لم يختر الله لها هذه الرسالة، معذورة في سعيها للإضرار بالغير، لأنها تتصرف وفق سجيتها وطبيعتها غير الملجمة بالشرع الذي لم يختره الله لها. الفرق إذن بين إحساسنا العنصر المشروع، وإحساس غيرنا العنصري غير المشروع هو أن إحساسنا العنصري، هو هنا مبارك من الله. ولو أن كل دين قال أو سلم أهله بهذه العنصرية الطهائية المؤيدة ـ قياسا على العقلانية المؤيدة ـ فإننا سوف نكون أمام تأسيس لفكر عنصري نازي قائم على الدين أو نؤسس لحرب أو صدام جنوني بين الأديان والثقافات. هذا في حين أن الإسلام في تعاطيه مع الآخر المختلف، يتخلى عن إحساسه بالتفوق، أو بالتفضيل التداولي، لأن المسلم مطالب بأن يرى إلى نفسه وإلى الآخر ليس بالوقوف على

أرضية مائلة، بل بالوقوف على أرضية منبسطة سواء: "إنا أوإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين".

إن في عمق هذه اللعبة المنطقية وخلف هذا الإحتماء بالنصوص الدينية، توجد بذور لنزعة عنصرية تبدأ خلسة بالتأصيل التداولي ابتغاء انتزاع الحق العربي في التميز الثقافي والفلسفي، لكن سرعان ما يستفحل أمر هذه "اللعبة" التداولية، كي يتحول العالم إلى مصرع لمجالين تداوليين: الـ"نحن" أي العرب و "العالم"؛ ليس بوصفه عالما، بل بوصفه عالمية أو كونية مغشوشة تختفي مجالا تداوليا مختلفا، هو مجال الفلسفة العالمية بوصفها فلسفة قومية يهودية. ولست أدري بأي مقاربة تاريخية أو جغرافية أو سوسيو-ثقافية أو سيكولوجية نستطيع أن نختزل الحداثة كلها، والغرب كله، بوصفه مجالا تداوليا يهوديا، مهما بدا من ألمعية هؤلاء، وبروز أعلام فلسفية منهم. حيث أن ما حصل هو انقلاب في المنظور. فبينما كان يتعين على د.طه أن يقول بموجب المجال التداولي، أن النشاط اليهودي الفردي أو الأقلي في المجتمع الغربي الواسع والمختلف لايمكن إلا أن يخضع لآثار المجال التداولي الأوروبي، أصبح الأمر مختلفا، أي أن المجال التداولي الكبير يمكنه أن يتأثر بأجزائه وببعض عناصره. ولكأن المجتمع الغربي هنا غائب تماما.

هذه الرؤية تؤكد على أن المجال التداولي قابل للقرصنة. على أساس هذه القراءة التي تستند هي الأخرى إلى نظرية المؤامرة،وبروتوكولات حكماء صهيون، يصبح العالم لاغيا، لايلعب في مسرحه سوى العرب وأبناء يعقوب، هؤلاء الذين سطو على المجال التداولي الأوروبي، وليس كما هو واقع الحال، أنهم هم من ساهم في تكوينه، وفعلوا ذلك كأوربيين؛ حتى بالمفهوم التوراتي والقرآني، كانوا قد أضاعوا لغتهم وجذورهم ونسوا حظا مما ذكروا. إن محاولة الإرتقاء بوضع "الأنا" لاحتلال المركز، يجعل مشكلتنا مع التمركز العرقي والمجالي، الذي يقع في أساس السياسة الفكرية التصنيفية ووراء المشاريع الإستيطانية والإمبريالية، لا معنى لها. أي

تصبح معركتنا مع الآخر، ليس لها مصداقية طالما أننا ننكر عليه التمركز العرقي والمجالي، وندعو إلى تمركز معكوس. أي نريد لذاتنا ما ننكره على الغير، وتلك قسمة ضيزى.

O لما لايقال بأن التقريب التداولي قادر على حماية ثوابت الأمة وخصوصيتها؟

❑ ليس هذا صحيحا. إن الباحث يوحي بأن التغير الطارئ على المجال التداولي الأصلي، هو تغير بطيء. وهو لشدة بطء حركته المهملة يبدو في حكم الثابت. بل إنه يرى في التحولات الفجائية خطرا على أركان المجال التداولي. ويتجاهل د.طه، بأن الحدث الإسلامي نفسه كان قد خرم أركان المجال التداولي العربي، حتى وإن قلنا بأن ما من نبي إلا وبعث في قوم. لكن لا ننسى أن ذلك له مصداق في منطق الدعوة لا منطق المعاش. وإلا، فإن ضيق المجال التداولي عن احتضان دعوة نبي، تفرض على هذا الأخير الهجرة، إذ أن في الأرض مراغما كثيرا وسعة. وفي افتراض الهجرة حلا لتمنع المجال التداولي عن الخرم، دليل على عالمية الدعوة النبوية. وإذا أردنا أن نجري قياسا على ذلك، قلنا: إن منطق الأشياء يفرض دعوة الأقرب فالأقرب. وهذا معناه أن في المجال التداولي الأصلي هناك مجالات تداولية تضيق وتتسع. فقوله تعالى: "وانذر عشيرتك الأقربين" لاتدل على انحصار المجال في العشيرة. ربما قد تكون العشيرة خطوة في اتجاه القوم، وبالتالي تكون هذه الأخيرة خطوة في اتجاه العالمية. لقد خرم الإسلام ركنا من أركان المجال التداولي العربي، ألا وهو العقيدة. فانقلبت اللغة والعقيدة والمعرفة في المجتمع العربي.

وقد أكد الحدث الإسلامي حينئذ، على أن لا تغيير في الوعي أو في الإجتماع إلا عبر خرم أركان المجال التداولي. إن دعوى طه بأن لا طريق للتجديد إلا عبر هذه الرقابة المفتعلة لقواعد وأصول المجال التداولي دونها خرط القتاد. إن الأفراد هم أكثر تحررا من سلطة هذا المجال، وهم في تفكيرهم اللاوعي يمارسون دائما

اختراقاتهم السرية لهذا المجال التداولي، وفي ممارساتهم اللاواعية وأحلامهم وشعاراتهم وسلوكهم اليومي الذي لايمكن أن يخضع أصوليا لسلطة هذه القواعد التداولية بصورة مطلقة. فالتقريب التداولي يسعى إلى إنشاء ممالك محروسة بالمجال التداولي ومقموعة بقواعده. إن د.طه يخلط بين وفاء الأمة لدينها بوصفه دينا عالميا وليس عربيا فقط، بجملة الخصائص الثقافية القومية، الأمر الذي يجعلنا لسنا أمام تراث نفحصه ونقرأه ونستلهم منه ماهو نافع بموجب معاييرنا واختياراتنا المعاصرة، بل يصبح التراث عبئا ثقيلا ومزعجا لراهننا.

فلا بد من القول هنا، وفي تقديري، أن د.طه هنا تراثوي أكثر من التراث نفسه. فهو لايرى في التراث حداثة الماضي الموصولة بحركة التاريخ والإجتماع، بل يرى فيه رقيبا أنطلوجيا يجعل العرب ينظرون إلى الماضي ألف مرة قبل أن يسرقوا النظر خلسة إلى حاضرهم أو مستقبلهم. كل ما يمكنني قوله، أن ما يعتبره د.طه مجالا تداوليا، هو مجالات تداولية. وبأن المجال التداولي العربي والإسلامي ليس نقيا إلى درجة القول بالمبدأ التفضيلي. إنه تاريخيا مجال متوتر، يتعين الإجتهاد لتحقيق قدر من الوفاق والانسجام داخله.

إن الحديث عن المجال التداولي والتقريب التداولي يستدعي الكثير من النقاش، وهذا أمر مطلوب شاء أصحاب المشاريع الفكرية ذلك أم أبوا. ولا ينبغي انتظار إشارتهم أو طلب ترخيصاتهم لممارسة النقد المعرفي المشروع على ما يطرحون. وما ألاحظه، أن بعض أشكال النقد الخجولة أو المختزلة أو المقموعة تشير إلى أن الفكر عندنا لايزال يعاني ما عانته السياسة. فمن يجرأ على الكلام؟ ومع ذلك فإنني لا أجد متعة تضاهي أن أتابع ما ينتجه البروفيسور طه عبد الرحمان. وهو إنتاج أصبح يشكل رصيدا في خزينة الفكر العربي والمغربي تحديدا. نحن نعز الأشخاص ولكن مقتضى النقد المعرفي، التنكر للشخص والإنهمام بالمتن.

O ما هو البديل إذن؟

❑ البديل نصنعه نحن ونجتهد في إنجازه. البديل ليس معطى يتنزل من دون اجتهاد. إذا افتقدنا البديل، فهذا لا يمنح المشاريع الفكرية والأيديولوجية مشروعية إعلان نهاية التاريخ عندنا، وقرصنة دور الأنبياء والرسل. إن البديل المستعجل بالنسبة إلينا اليوم، أن نفتح هذه القارات الفكرية والأيديولوجية.

أن نتعلم الحوار النظري والعملي فيما بيننا، ولا نكتفي بتنزيل الأحكام من عل ونناور ضد الحوار والتواصل، ثم نخدع العالم بأننا أهل حوار. إن المشاريع الفكرية التي كنا بصدد نقدها، هي مهمة للغاية وهي رصيدنا الرمزي الذي يحدد مكانتنا في عالم بدأ يحترمنا من خلال ما نقدمه ونشتغل عليه من أفكار. لكنه لا يحترمنا حينما يجد أن ممارسة النقد المعرفي عندنا تكاد تغيب نهائيا أو أن النقد يتحول إلى تعسكر، حيث لا يرى المثقف نفسه مدعوا للرد عن نفسه، بل عادة ما يختفي في عريشه ليجيش آخرين ضد أي محالة نقدية يراد منها تحرير الحياة الفكرية. إن الذي يعيق البديل عندنا، هو هذه المشاريع الفكرية التي لا ترى إلى نفسها مجرد إضافة أو مساهمة على طريق إيجاد الحل، بل ترى إلى نفسها بوصفها بديلا مطلقا وناسخا لما قبله وما بعده، وربما رأت نفسها مشروعا لأجيال لم تولد بعد.

هذا أمر أصبح يؤلمني، لأن العالم العربي اليوم أصبح يعيش حالة من الهذيان والتردي مرفوضة في عرف العقلاء. فالمشاريع الفكرية تقدم كمشاريع خيميائية قادرة على تحويل تخلفنا إلى نهضة من دون شرائط معتبرة في سنن الأحوال. لو تأملنا قدماءنا أو رموز النهضة الأوروبية الحديثة، لم نجد أن أحدهم كان يسعى لاحتلال مناصب الأنبياء والرسل. لم نلمس هذا لا عند ابن خلدون ولا عند فولتير أو ديكارت.أنا مع الخصوصية حتى النخاع ومع التبييء، ومع المجال التداولي حينما نخفف من قواعد التقريب التداولي وذلك الأصل العنصري المقوم لكل أصوله الأخرى، أعني مبدأ التفضيل.

إن الخصوصية حق، وهي أمر مدرك بالوجدان ومحس، وليست معادلة رياضية. لكن لا ننسى أننا نحمل رسالة كونية عالمية، ولا يمكن تبليغها للعالمين إلا إذا كنا قادرين على فتح المجالات التداولية الأخرى ونخاطب الآخر من دون حواجز وتعقيدات. وهذا لا يتم إلا إذا سمحت للآخر بأن يتصل بي من دون حواجز أو تعقيدات. أنا مع "المجرى" التداولي المفتوح ـ مع الخاص في تجادله وتكامله مع الكوني.

ـ تطبيق رابع ـ

تهريب الحداثة والسؤال المغشوش

ـ مع علي حرب في منطقه التحويلي ـ

افترض لو أن كل مثقفي العالم قرروا ان يصبحوا نيتشويين بامتياز
من يضمن بألا ينبري من بينهم من يعلن موتهم جميعا..يا له من انتحار جماعي

مدخل

إذا كان لا بد من ممارسة نقدية واختلافية مع أعمال د. علي حرب ـ حيث تبدو في هذه الأيام، وكأنها في نزعها الأخير، بعد أن مرت كموضة عابرة، لكنها صاخبة ـ فليس معناه النقض على التفكيك أو الوقوف منه موقف السلب، بقدر ما يتجه نقدنا إلى التفكيك، حيثما ولد خداجا في محيط، إشكاليته بنائية بامتياز. أوحينما يصبح هوسا أو مرضا نقدويا.أوحينما يصاب بعدوى اللاحقة "ism".فيتحول إلى تفكيكانية "Destructuralism"، مذيبة لكل ما هو صلب في عالم الأفكار.أوحينما تتضخم رسالته فوق الحاجة، كأن نفكك أنقاضا مفككة سلفا، أو تفضح مفضوحا أو نحاكم أنساقا مجبولة على الهشاشة، أو حينما يستأسد التفكيك في مجال لم ينجز حداثته ولم تكتمل بناه. هاهنا يصبح التفكيك أيديولوجية رثة ومضللة. وترفا في النقد دونه مندوحة. وطريقا ملكيا مغريا، إلى مزيد من البؤس والاضمحلال. وعنوانا لأزمة البدايات المجهضة وهشاشات المشاريع المغتصبة. لا نخاصم التفكيك على نحو الإطلاق. فبقاؤه ضرورة لا ينهض نقد إلا بها. لكنه تفكيك إجرائي وحفر قاصد. غايته إثراء الفكر وإسناد البناء وإعادة تأهيل المفاهيم،وليس هدما لا مشروطا يكتفي بممارسة السهل المتاح أو معاقرة الفكر عبثا وانتشاءا. لست خصيما للتفكيك، بل لعلي من هواة الحفر السالكين فيه مسلك العابر فوق حقل ألغام. فهي محاولة

لإخضاع علي حرب للسؤال التفكيكي نفسه. فما أكثر النصوص والمواقف والتراجيح، التي يبدو فيها هذا الأخير أبعد عن التفكيكية وإن حرص على التعبير عنها تفكيكيا. إن ممارسة التفكيك "لا بشرط" في مجال كمجالنا العربي، مفكك البنى والعمران، هو موقف غير تفكيكي. بل لعله بالأحرى موقف اختزالي، نزاع إلى ممارسة الهدم المحض الذي لا يعقبه بناء. على أن التفكيك ـ وكما يؤكد جاك دريداـ هدم وبناء[1]. فلا يكون البناء ممكنا إلا إذا كان التفكيك مشروطا بقصوده. إذ قصد القصود، إعادة بناء المفكك، وإعادة تشكيل المحلل على أسس أكثر نضوجا وبايقاع رفيع للنظر.

يمارس علي حرب نقده بلا هوادة ضد الأفكار، كل الأفكار. ويشوشر بما فيه الكفاية ضد الأنساق، كل الأنساق. ويزدري في حماسة بالمشاريع، كل المشاريع. وذلك حقه المشروع كناقد. لكنه لما يا ترى، يتفلت من النقد تفلت الغزال من قبضة اللبوة. بل ولما يقرف أيما قرف من أن يكون هدفا للنقد. فهو يقبل بالنقد فقط كلعبة تمارس من جهة واحدة. بل تراه يأبى أن يقبل من نقاده إلا أن يكونوا مداحين ليس الا.أما ما كان اختلافيا منهم،تراءى له استئصالا واستبعادا[2]. وهو كما يبدو، منطق فيلدوق لا يرى لزوم ما يلزم. وبذلك يضعنا أمام مفارقة "كذاب كريت"[3].

يقف علي حرب فوق أرضية تزحلق، يتعذر عليك استهداف موقعه أو تأطير حركته التي تبدو بهلوانية أكثر منها حركة مستقيمة. بل ـ وكما البهلوان[4] ـ يفاجئك في سرعة انتقالاته وحركاته إلى حد يجعلك عاجزا عن التنبؤ باتجاهاته وقفزاته. وهاهنا تكمن صعوبة نقد أعمال تفكيكية لا تستند إلى معايير ثابتة ولا تستجيب لقصود بنيانية جادة. يفرض علي حرب على نقاده أن لا يحاكموه انطلاقا من مدرسة معينة أو مفاهيم مسبقة. وعليه، فلا نرى أنجع في نقد مفككات وتفكيكات علي حرب من "التفكيك" نفسه. فهو الشيء المشترك، الذي يمكننا من إلزامه بما يلزم، وإن كان مفهوم الإلزام آفة من آفات المنطق الصوري التي لا وزن لها يذكر ولا

اعتبار ينهض بمشروعيتها في منطق علي حرب التحويلي. من هنا لزم أن يكون نقدي له، رحلة معه حيثما رحل، ووقفة معه حيثما وقف، وارتماء معه حيثما ارتمى ودورانا معه حيثما دار. سوف نتصيده في كل المواقع الممكنة ونتربص به في كل حالة من حالاته. لكن، أيا كان أمر هذه الرحلة فستبقى سفرا عقليا يتوسل بالمحاورة ويستقوي بتفكيك، ما خفي او ما سكت عنه في هذا الخطاب "الحربي" المهووس بالسلب، الهارب من قبضة الالزام والالتزام. بعد ان صارت الافكار لديه، طرائد في صحراء عديمة الآفاق، والحقائق ظبية مستنفرة في براري موحشة. هو فكر يشاكس بقدر ما يخفي هجره البارانوياني لحظة اجتياح العماء[٥]، لا من حيث كون التفكيك والجري خلف اللامفكر فيه أو الغياب، هو مسافة مشروعة لامتدادات جديدة أمام "آخر العقل"[٦]، بل بما هو صدمة انسدادات عقل محنط، يفرز أوهامه وتعويضاته. على أن العماء ليس بديلا كفؤا للانسداد. فالعماء انسداد خادع واستدراج ذكي نحو الاضمحلال المبكر.

إذن، مع علي حرب، في لعبته الشيقة، المثيرة، لكنها في الآن نفسه، التي تنطوي على ذخيرة حية من المتفجرات المعرفية والفظاعات الإيديولوجية المبيتة. معه حيث يفكك أو يخفي رغبته في البناء... معه حيثما استجاب لنداء أصول راسخة في أعماق مفكك يعلن ثورته الكوبرنيكية ضد كل الأصول ليخفي طقوسه الأصولية السرية. تفكيكي مؤدلج حتى النخاع... أصولي تمامي حد المشاش... حداثي متنكر خلف أصباغ ما بعد الحداثة... مقلد أمين لأفكار ومواقف وأذواق لا يملك إزاءها سوى الاتباع... ناقد متنكر لبضاعة ليس له فيها من قيمة مضافة، سوى متعة القول حيث عز هذه الايام من يجرؤ على الكلام... صانع أوهام، حاجب حقائق... يفكك هنا حيث يخفي انتصاره سرا لبنى هناك... يعلن النهايات فيما يحجب بدايات نقيضة وأحيانا مشوهة... ينسف مشاريع ليواري مشاريع بديلة... يتعرض لأوهام فيما يخفي أوهاما أخرى. لكنه من ناحية أخرى، هو التفكيكي العربي الذي تماهى مع اختياره مثلما

تماهى حداثيون كثر مع حداثتهم تمثلا وممارسة... عرف كيف يمتع قراءه ويستفز فضولهم... ساءل نظما ومشاريع إيديولوجية اعتادت على الصمت عقودا أو قرونا من الزمان... أزعج أنساقا مغلقة، وحرك قضايا عالقة. هو نقد لناقد... وتفكيك لمفكك، اختار طريقه بوضوح، وقدم اعترافاته صراحا. نقد اختلافي يسمو عن ذهان التشخصن، حيث ننوي معانقة المضامين ومحاورة الأفكار بغية إثراء الفكر لا قمعا للسؤال... وتقريب النظر لا استبعادا للنظار...

ترى، كيف نقد علي حرب المثقفين العرب... كيف عالج معضلات الفكر العربي ومشكلاته العالقة... ما مقدار صلابته التفكيكية وحنكته الحفرية، ولياقته الجينيالوجية.. ما هي مصادره المعلنة ونزعاته غير المعلنة... ما هي قصوده الخفية ومشاريعه الباطنة... ما مدى صدق ادعاءاته ومعاييره وإجراءاته النقدية... وإلى أي حد يمكننا القبول – ولو لمرة واحدة – بمشهد يكون فيه علي حرب موضوعا للتفكيك وليس لاعبا تفكيكيا؟!

ماذا وراء فضيحة المنطقيين

"نحو منطق تحويلي"... يا لها من يافطة مثيرة! فلقد احتلت في هذا المهرجان الصاخب، مكان يافطة كتب عليها قبل فترة "مكيفات كرافتا، نحو مستقبل أفضل...؟ ألا يذكرنا ذلك على الأقل بذلك الدير "المسياني" الحزين، حيث كتب على بابه "نحو حياة خلاصية أبدية". لكن المثير، أو ربما ما يدعو للمفارقة أنه عنوان توضيحي لأحد كتب علي حرب المعنون ب: "الماهية والعلاقة". والكاتب المفكك يدرك بأن التوضيحي هو العنوان الأساسي. فالحقيقة هي ما اتسع لها الهامش. يلخص الكتاب بين دفتيه المنظور المنطقي الذي يستند إليه علي حرب في تفكيكاته للنصوص وللشخوص. وبما أن النقد ـ كل نقد ـ يستهدف الأساسات والأطر المعرفية، ويحاكم الأفكار من خلال يقينياتها التي تنهض عليها، يسعى الكاتب إلى تبني مشروع منطقي

تحويلي يحاول جاهدا، من خلاله، تقديم مسوغ حجاجي لبديل عن منطق صوري بدا له جامدا ومتجاوزا.

يتوسل علي حرب بخطاب حجاجي في دحض المنطق الصوري. مع أن الأول يمثل فسحة أخرى ممكنة للثاني. لقد تراءى له بأن الحجاج بديل عن المنطق، خصيم لصوريته، ناقض ليقينيته. فأغرق في نقض الاستقراء بناءا على ما سبق، دون أن يشير إلى أهميته من الناحية العملية. وهو بذلك يقوض حتى إحدى أهم مميزات الحجاج الذي يستهدف النافع العملي، مرجحا إياه على الصوري، ليس من ناحية مطابقته للواقع على نحو ضروري وأتم، بل لوجود المصلحة واشتداد الظن. حيث أدلة الحجاج ليست كالمنطقية البرهانية، يقينية بل ظنية. وهي لهذا السبب تحديدا تراتبية تقبل بنسبية التراجيح بين أدلتها بحسب قوة كل دليل إزاء الآخر. علي حرب، الذي يهتم بالمحسوس، شأنه شأن كل النتشويين، تراه يستند إلى نقد الاستقراء في نفيه. أي يحكم بهشاشته لعدم يقينيته، رغم أنه غير معني بهذه الهشاشة الصورية بوصفه حجاجي وحسي، ولكون آثار الاستقراء بادية على الأرض، مثمرة ما ينفع الناس. إذا كان علي حرب يقدم كتابه الأخير بوصفه حجاجيا ضد جمود المنطق الصوري، فلما يعتبره منطقا بديلا أو خصيما؟

ينتصر الكاتب للفلسفة على حساب المنطق. إن استقالة المنطق تمكن الفكر من تحقيق فتوحاته بلا شرط. تفكير مطلق لا يتقيد بموازين أو قصود معتبرة. فكر يستجيب لرغبة في الفكر لا تتعداه إلى نزولات وتشخصات عينية. هي متعة فكر مجرد ومجرد فقط. على ان مناط الفكر وإجراءاته وعلة علل نزوله، الحاجة إلى تمثل الفكر أو تقاسمه وممارسة الإقناع به والتواصل حوله. والتواصل والإقناع ـ سواء إقناع الذات بنتائج فكرها أو إقناع الآخر ـ يفرض وجود معايير تواصلية. فممارسة الإقناع تقتضي منطقا للإقناع ولغة تواصلية ومجالا تداوليا. فالأفكار لا تنتشر في العادة بواسطة "العدوى". غير أن علي حرب يرفض أن يكون داعية فكر أو مبشرا

بعقيدة. فالفكر إمتاع والنقد مؤانسة، فلا تفسدوا ذلك بمشاريعكم الأيديولوجية. لكن الكاتب يقلب ظهر المجن لهذا النمط من الحجاج البروتاغوراسي المفتوح على مصراعيه، حيثما احتاج إلى ذلك. إنه يمارس الكتابة والتبشير والدعوة، وبالتالي، الأيديولوجيا. فعنوان "نحو منطق تحويلي" هو دعوة اختزالية تحمل في طياتها نبرة التبشير بالبديل الخلاصي. بل هو كتاب ينطوي على تأسيسات ومعايير وتقنيات للإقناع، تفوق كتب المنطق التقليدي. ما يعني ان لا تفلسف من دون تمنطق ولا تمنطق من دون تفلسف. فالفلسفة تتأطر بالمنطق بمقدار ما يتطور المنطق بها. فالعلاقة التقليدية التي حكمت الفكر والمنطق على نحو الاجرائية البحتة، هي علاقة تنتمي إلى زمان غير زماننا. بينما العلاقة السائدة اليوم هي علاقة تأثير متبادل... ليس المنطق الذي يتحدث عنه علي حرب ويحاكم عليه خصومه اليوم، منطقا أرسطيا خالصا. فالتطور الذي شهده المنطق أولنقل المنطقيات، هو في عداد اللامفكر فيه في هذه المقاربة الحربية التهافتية. وإذن، فعلي حرب يتحدث عن مشكلة منطق أرسطي في طوره الأدنى وليس عن مشكلة منطقيات، هي اليوم بعدد الصنعات التي تحضنها، كالمنطق الرياضي والمنطق الفزيائي ومنطق اللغة و... وفي كون علي حرب يختزل مشكلته المنطقية في المنطق الأرسطي التقليدي ـ متورطا في لعبة "رجل القش"ـ و في كونه لم يقف عند العلاقة الخلاقة التي تتيح للفكر أن يتكامل مع تطور منطقه على نحو الموازات، حجة أخرى على أن الناقد سقط في مأزق التمامية وفي نزعة أصولية محكومة بمبدأ الثالث المرفوع ـ وهو أصل في المنطق الصوري ـ؛ نزعة استئصالية، مبنية على ثنائية منطقية حصرية: إما فلسفة وإما منطق، فلا بد لأحدهما أن يستقيل: فالنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان. وكون علي حرب يميز بين الفلسفة والمنطق من حيث هما متدابران، وبالتالي لا يمكن اجتماعهما في شخص الفيلسوف أو المنطقي، أثبت إيمانه بأصل التناقض الذي هو أصل الأصول المنطقية، وعليه يقوم صرح المنطق برمته. إذا كان علي حرب يرفض صرامة المنطق الصوري

وإجرائيته، وربما رائيا في ذلك نوعا من ديكتاتورية المنطق؛ من تمنطق استبد!؟ ففعل الانتهاك، حاضر أيضا في محاولته المعكوسة، بأن يجعل الفلسفة حاكمة على المنطق، مستبيحة حدوده. أي أن المسألة هي أن يستجيب المنطق لإكراهات الفلسفة وليس العكس. على أن علاقة التأثير المتبادلة هي ما يتيح لكليهما تطورا حقيقيا مع حفظ استقلاليتهما، المفتوحة وليس المغلقة؛ علاقة معانقة ومفارقة على طول الخط. بذلك يتطور المنطق بموازاة الفلسفة، تطورا تكامليا وليس تطورا مفروضا من جانب واحد.حتى يصبح للمنطق وظيفة تفوق مجرد كونه امداد الفكر بقوانين صيانته من الخطأ. أي،أن يساهم في تعليم الفكر طرائق الكشف والإبداع. غير أن علي حرب لا يجد مخرجا إلا بقلب الآية، بناء على مبدأ الثالث المرفوع. فبدل أن يكون المنطق حاكما على الفلسفة، فلتكن الفلسفة هي الحاكم على المنطق!

منطوق علي حرب ينطوي على ما يفيد هذه الحقيقة ويلامسها ملامسة سطحية عابرة، دون أن تترك تصميما غائرا على منطقه التحويلي. ففي واحدة من أذكى التفاتاته يقول: "بهذا المعني ليس المهم معرفة الحد الأوسط الذي به ينعقد القياس البرهاني، بقدر ما يهم خلق الوسط المفهومي الذي يتيح للفكر أن يشتغل بالحدس وللمنطق أن يشتغل بالبرهنة والمحاججة. ولعل هذا ما يفسر كون كبار المناطقة هم أفشل الفلاسفة، وكون كبار الفلاسفة يسهمون في تطوير المنطق، بقدر ما يخلقون عوالم مفهومية تتيح بناء الأنساق وصوغ النماذج" [٧].

أجل، لقد ساهم الفلاسفة في تطوير المنطق بقدر مساهمتهم في تطوير الفلسفة ذاتها. وذلك من خلال إنتاج أفكار جلى وتكثيف مفاهيم كبرى. فالفيلسوف يتفلسف بقدر ما يتمنطق. ففي أعماق كل فيلسوف يكمن منطقي. والفلاسفة يمارسون تمنطقهم بعنف، لكن بتقية. فلا تطور في الفلسفة إلا بمنطق ولا تطور في المنطق إلا بفلسفة. إن المفكرين لا يتناسون مسبقاتهم كما يقول بورديو. بل لعلهم مارسوها بلياقة أعلى وإيقاع أسرع وتقنية أرفع وذكاء أبلغ.

لست في شك من أن المنطق التحويلي الذي يتبناه علي حرب كبديل عن المنطق الصوري، هو خطاب حجاجي أوسع مما هو منطق معياري. فنقدي له في هذا المجال ليس نقدا لنقد المنطق الصوري، بقدر ما هو فضح للأسس المنطقية الصورية التي يستند إليها داعية المنطق التحويلي سرا أو ذهولا. هكذا يكون شأنه شأن كل من قدم منطقا دون أن يملك القدرة على تطبيقه على المصاديق... إما تنكرا وانتهاكا لمنطقهم المختار. كابن خلدون الذي أذهل قراءه الحدثاء بتأسيسه فلسفة فاردة للتاريخ، في حين عجز عن تطبيقها على تاريخه. فإن كان عاجزا عن تطبيق منهجه، فغيره ـ ولا شك ـ أعجز. أو كابن تيمية الذي نبغ في حجاجه ومؤاخذاته على المناطقة ثم لم يفد من ملاحظاته العقلانية في مجال الإلهيات. تبرز مظاهر الهجر البارانوياني في مشروع "الفلدقة" الحربية[٨]، في أجلى صوره، حينما يتمثل استعلاءا ممسرحا، على عالم الاجتماع والإناسة، الباحث في بنية الاجتماعي، بحجة، أن الفيلسوف منتج أفكار، كاشف عن المآزق، لا عن الظواهر. مع أن إصرار علي حرب على منطقه التحويلي، لم يجعلنا نقف بدهشة فيما أنتجه، بل ظل وضعه وضع كل المثقفين العرب، المحكومين بمعادلة الاتباع والتقليد. فهو يتمثل التفكيك مثلما يتمثل غيره الحداثة، شبرا بشبر. فعلي حرب المفكك والتحويلي لم ينتج من الأفكار مقدار ما أنتجه دركهايم في الاجتماعيات أو ستراوس في الإناسة. فلن يشفع للباحث أن يتبنى التفكيك بلا شرط. فثمة دوافع واقتضاءات. فالفكر، أيا كانت وجهته، ليس بريئا. والتحرر الذي يبديه علي حرب، لا يتطلب منطقا تحويليا، حيث هو شكل من أشكال القمع الذكي والهروب المحتال، من سؤال التقدم.

ينتقد علي حرب المفاهيم الحداثية المغلقة وشعارات الهوية والتقدم و... لكن ألا ترى أن الحرية التي ينشدها علي حرب ويزف الغرب كنموذج لها ـ وهو كذلك بالفعل ـ تحرر قام على شعارات الأنوار وأيديولوجيا التقدم ومشروع الدولة ـ الأمة... ألا يرى، أن الخطاب المابعد ... حداثي الذي يتبناه، هو سليل الحداثة وابنها المتمرد

الذي يعرف كم بلغ حجم دلاله تجاه الحداثة. فهو مغمور بالحرية التي تتيحها إلى حد ما، ومشمول برعاية منطقها الذي يبدو قابلا بنقيضه إلى حين ومتسامح مع خصيمه ولو على مسافة منه...

وعليه، إذا كان علي حرب يجد في منطقه التحويلي المذكور، كيمياء تحرره واقتداره على إبداع ما لم يكن، وإعادة إبداع ما كان... وبأن الفلسفة لا تتقيد بموازين، بل هي استشكال مستدام وتكوثر مستفاد، فلما لم نصادف في فكره وحجاجه سوى نغمة متقادمة عثيانية من فرط التكرار، ومرتجعات تفكيكانية عليها ختم "الاتباع"، لا إستشكال فيها على أهلها ولا انتهاكا لـ"فلدقتهم" اللا نهائية. إذ آية نزوعه التبعي ذاك، احتلاله دوما رتبة أدنى من سادة التفكيك ورواده "Sesmaîtres penseurs". فأقواله ذيول لأصول مصممة أو "سيمولاكر" لا يعكس كامل الصورة. فما المائز ـ ياترى ـ بينه والمريد، و ما هو المدهش لديه بعد أن حررته وصفته التفكيكية ـ بالنسبة لمن عاقر نقديات نيتشه وفوكو ودريدا ودولوز و... وهل يملك علي حرب ـ مفككا ـ إدهاش الغرب بانتصاراته التفكيكية الجديدة ـ التي يتقمصها ولا ينتجها ـ مثلما أدهشنا فوكو ذات مرة. أم أنه قدر على المثقف العربي، أن يدهش محيطه بالثرثرة؟! ثمة معيار للإبداع لا يخفى على صاحب المنطق التحويلي، هو أن الحد الفاصل بين الإبداع والاتباع، ابتكار المدهش[١]. وما يقدمه علي حرب لا يدهش بقدر ما يؤكد على القاعدة، كون انسدادات الفكر العربي هي أحكم من أن تنحل بتبديل منابع التقليد أو تغيير مصادر الإتباع. إذا كان علي حرب يمارس ساديته المفرطة، ناقدا أغياره، مهونا حد الإسراف من إنجازاتهم، فلما لم نقف عنده على نقد وإن خف لميشيل فوكو مثلا. أم أنه يتبنى أفكاره، تبني الأصولي لأصول اعتقاده، ما الفرق إذن؟

ومع أني لا أعتقد بأن المشكلة هي أصولية بقدر ما هي مشكلة علاقة أهل الأصول بأصولهم. فلا وجود لفكر يتولد في سدم العماء. ولا إقلاع من دون قاعدة.

وإنما المشكلة، هي حينما نفكر دون أن نطور أصول النظر. فإذا كانت علاقة الفكر بأصوله مفتوحة ونقدية، فذلك هو المطلوب. أما إذا كانت علاقة مغلقة وإجرائية، فإن الفكر يتحول إلى تمامية. يستطيع علي حرب، أن يتقمص دعوى ما بعد الحداثة باعتبارها فكرا متحررا من أصوله. لكن ربما لا يملك ـ أو ربما أذهله سبات التفكيك ـ كي يتبرأ من علاقته السرية بأصوله!ليس للفكر مندوحه إلا أن يحقق إقلاعه على قاعدة صلبة، هي أصوله التي يؤسسها لنفسه بنفسه، كي يضمن إقلاعا معافى من خطر السقوط. لا يهم إذ ذاك، أن تلازمه أصوله على طول الخط أم يشرع في محو آثارها فور إقلاعه. لكن، لا بد للفكر من عودة ومن بدايات واستئنافات. حيث يتوقف ويبحث عن أرضية جديدة لاستئناف رحلته. إذا كان دعاة ما بعد الحداثة، ينكرون كل أصل، ويعانقون خاووس اللانهاية أولا ومآلا، ككائنات محلقة بأجنحة دون أن تزود بقوائم للرسو والوقوف، ليكون نزولها كارثيا واستئنافاتها مستحيلة، فإن علي حرب يجعل من أفكار ما بعد الحداثة نفسها أرضية إقلاعه، وأصولا لا ينشئ معها علاقة جديدة وحرة. وإذ يعيب على الأصوليين تشبثهم وجمودهم على أصولهم، فهو يفعل فعلتهم مع أصوله المتنكرة هذه. إنه يمارس من خلالها سلطة معرفية على الفكر. مصادرا على الفكر نزوعه إلى البناء والتناسق، فارضا عليه إمكانية أخرى من إمكانياته باعتبارها الإمكانية الوحيدة. فيتبنى أصوله تلك بكثير من اليقينية.وتتحول الدعوة إلى نبذ الأصول، إلى أصولية قاتمة، لكنها مقنعة.

في نقضه للمنطق الصوري، يستند إلى مسلك التقويض. ما يعني أنه لم يتخلص بعد من عقيدة الثالث المرفوع، التي هي فارس الحجاج التغالبي الذي أسفر عن فصامية العقل العربي، حيث صار إلى عقلين متناحرين: عقل أرسطي برهاني، وعقل خطابي حجاجي. ربما كانت مشكلة الغزالي فيما تراءى لخصيمه الأرسطي، ابن رشد، سقوطه في مسلك الحجاج الخطابي على منحى المتكلمين،وتقديم ذلك للعامة والفقهاء، والمحدثين، بوصفه الحقيقة المطلقة. لكن ابن رشد نفسه لم يختر طريقا

آخر غير الموقف النقيض ـ الذي يتوسل هو الآخر بعقيدة الثالث المرفوع نفسها، زافا الدليل البرهاني الأرسطي، رئيسا للأدلة وحاكما عليها مستبعدا بعض أشكالها. وهو بذلك يتنكر لتعدد مسالك الحجة واتساع رحابة الدليل. فالأدلة مع تفاوتها في مراقي حجيتها، تظل جميعها طرائق استدلالية معتبرة. وإذا كان علي حرب .في معرض نقده لطه عبد الرحمان بخصوص صياغة: "أنظر تجد". يرى ما يراه ديكارت في علاقة الفكر بالوجود. فإن ما لم ينظر إليه في هذه العلاقة، كونها علاقة متحولة وتراتبية. إذ حيثما وكيفما "نظرت"، "تجد" بالقدر ذاته. فإذا كانت الخبرات الوجدانية متفاوتة في دنيا البشر، فذلك آية على أن تفاوت مسالك الدليل، حقيقة واضحة في "انظر تجد" أو "أنا أفكر إذن أنا موجود"؛سميها ما شئت. إنها ليست علاقة الكائن بالفكر فقط، بل هي علاقة الكائن بكيفية التفكير، أي علاقة الكائن بالمنطق، وبالتالي علاقة الفكر بالمنطق!

ليس الزمان والمكان، ولا المجال التداولي، أبعادا اقتضائية فحسب، بل هي لوازم مفروضة بالفعل لا بالقوة. فقد يرى علي حرب،.أن الفكر كوني لا يتأطر بخصوصية ما. فهو لا جنسية له[١٠]. من هنا إمكانية اختصار الزمان. وهنا يبدو الفكر عماءا منطلقا لا يتحدد بتاريخ ولا جغرافيا. هذا التوق إلى الحرية مغشوش، حيث الحرية هي ما كان بالفعل. وما كان بالفعل، وجب له الحضور بعد أن كان في نطاقه القووي مجرد هيولى لا صورة لها. فالتحرر ليس تحرر الفكر، بل هو تحرر الكائن. هو بشكل آخر، تحرر بالفكر الذي هو عنوان تحرر الكائن، وتحرر زمانيته ومكانيته. هو تحرر لمجاله التداولي بقدر الاندماج فيه. إن التفكيك الفوكوني له تاريخه وجغرافيته. لقد أجاب الغرب عن سؤال صميمي: سؤال النهضة ـ كيف ننهض ونتقدم؟ أما الآن فالسؤال التاريخي هو: كيف نعيد التفكير فيما تواطأت الحداثة على السكوت عنه أوعملت على استبعاده؟ وهذا يتطلب إعادة بعثرة الفكر والعود إلى البدايات من حيث ان البدايات هنا، هي معانقة للمستبعد للاستئناف منه. يجرد علي

حرب الفكر من زمانيته ومكانيته بوصفهما أبعاد الكائن وحدوده، وبالتالي الفكر؛ حيث رأينا كيف تنتظم علاقة الكائن بفكره. يجرد الفوكونية من شروطها التاريخية والجغرافية، لكي يصبها صبا في زمانية ومكانية لا معنى لها. قد يبدو ذلك النشاز نوعا من الرياضة الفكرية الممكنة، لكنها على أية حال ليست إلا رياضة عدمية. فإذا كان السؤال الجوهري المطروح في مجالنا: كيف نتقدم؟ فما معنى ـ عند ناقد المعنى ـ أن يطرح سؤالا ـ وهو ليس سؤالنا ـ كيف نفكر بطريقة مختلفة لرفع الملل واستجلاب المتعة، لا لإحراز التقدم؟ وإذا كان الغرب قد تقدم بفكر موسوم بالقمع والاستبعاد وبناء السجون والمعسكرات، فالمشكلة اذاك، ليست في المجاوزة بلا قيد ولا شرط. ولا هي في وجود الموازين والأطر المعرفية. بل هي كامنة في الفكر ذاته الذي يتعين عليه تقديم جواب عن السؤال التاريخي: كيف نتقدم؟ كيف نتقدم، هو السؤال المستبعد والمقموع في حجاجيات علي حرب. وفي تهميش سؤال التقدم والانهمام بسؤال: كيف نفكر بلا قصد، فضيحة من فضائح المنطق التحويلي.

واضح، أن علي حرب، يشتغل ـ كغيره من المثقفين العرب ـ على التطبيق والتنزيل، تطبيق التقنيات الفوكونية إلى حد ما ـ حتى لا أقول بكاملها ـ على يوميات الحياة العربية وعلى النصوص التي ينتجها المثقفون العرب. إنه يسلك مسلك التطبيق والتنزيل، وهذا يكفي لكي نصفه بأنه ملتزم بطريقة ما أو مريد لها. إنه مهما فعل، فهو يسوق تقنية جديدة في مجال جديد. لكنه ليس طرفا في إنتاج هذه التقنية. إنه ممارس للتفكيك ولكنه ليس منتجا له أو موسعا لطريقته أو مجددا لمسالكه. مع أن التفكيك هو استراتيجية متقلبة وثورة مستدامة، بقدر ما هي إنتاج للمعنى، تبقى في حاجة إلى توليد تقنيات جديدة للتفكيك. نعم، إن التفكيك طريقة مغايرة في التفكير، لكنها طريقة غير مكتملة. فإذا ما قال علي حرب، إنها اكتملت أصبحت حينئذ رسالة تامة وخالدة. الأمر الذي يضعنا أمام مفارقة "كذاب كريت" مجددا. إن مشكلة عقم المعنى في المشهد الفكري العربي، ليست هي المشكلة الوحيدة. فهناك

مشكلة "اللامعنى" وطرائق التفكيك، يجري عليها ما يجري على سواها في هذا المشهد المأزوم. طريقة التسويق والتقمص والانتماء. تلك هي مشكلة الفكر العربي، سواء في شقه الحداثي أو ما بعد الحداثي، تشملها أزمة عامة، هي عقم آليات الإبداع وتناهيها. كلنا في الهوى سوا. كن من شئت في هذا الفضاء المأزوم - داعي حداثة أو داعي ما بعدها- فلن تكون أكثر من مرحل، متبع ومتمسرح. إن مشكلة الفكر العربي تكمن في كونه عاجزا حتى الآن عن إبداع حداثته. وإن رفض طريقتها، فهو أعجز عن خلق ما بعد حداثته غير الناجزة. وذلك طبيعي، فالطفرة التي يعدنا بها علي حرب تريد إدخال العرب إلى الحداثة من سدم ما بعد الحداثة، وإن اقتضى الحال، القفز بهم إلى أشكال جديدة من اللامعنى استبدالا لنكباتهم بعمائيات، قد تكون وصفة مهدئة أو مخدرا يحجب الفكر العربي عن مهامه ومسؤولياته في تحقيق نهضته. إذا كان عجزه عن إبداع حداثته، هو عجز في البدايات، فأحرى به أن يكون أعجز في النهايات، لأننا لا نبلغ التخمة ونحن جياع. والمصابون بسوء التغذية لن تفيدهم دروس الوقاية من السمنة. والحال، إذا كان الجنون الفوكوني الذي أنتجته شروطه، هو جنون ما بعد الحداثة بامتياز، فجنوننا أو بالأحرى جنون علي حرب، هو جنون يقع تحت الدرجة الصفر لحداثة مغتصبة من قبل ذات مشبعة بالإخفاق والخواء والهجر البارانوياني.

إذا كانت الحداثة القائمة بالفعل، في ذلك المجال الذي شكل على امتداد قرون، النموذج الجاذب/ الطارد في آن واحد، قد استنفذت مخزون العقل الأداتي إلى حدوده القصوى،ما جعل النظر في انثناءات العقل ومخزونه الاحتياطي وفي ذلك التشكل المختلف الذي هو آخر العقل، الملاذ الأخير للفكر؛ فإننا في العالم العربي، لم نستنفد هذا المخزون. إذ لا زال العقل بشروطه أوسع من إمكانية تفكيرنا المعاق إيديولوجيا ودوغمائيا. وجدير إذ ذاك بناقد النص والمعنى، أن يستنفذ مساحات العقل التي هي في حكم الموات، قبل أن ينتهي إلى دهاليز ما بعد العقل وطياته

المعتمة. وإذا صح ذلك إزاء العقل، فهو يصح بالفحوى، إزاء المعنى؛ إذ مساحة المعنى لما تكتمل في ربوع فكرنا، حيث شروط إنتاج المعنى لا تزال مأزومة، متمأزقة في سؤال النهضة والتقدم. وعليه فأي داع يا ترى يجرفنا إلى جنون تصيد اللامعنى؛ وقد تبين أننا نعيش أدنى درجات سلم المعنى. فخطاب اللامعنى هو نفسه شكل من المعنى، حينما يكون خطابا يفرضه تضخم المعنى. اللامعنى هو معنى المعنى، حينما يبلغ هذا الأخير حدود الإشباع. فأي معنى للامعنى في مجال لم يستوف مشوار معناه بإكراهاته وتحدياته؟! فإذا اتضح أننا نعيش الحداثة بالسماع أو ربما بالفرجة وفي أفضل الحالات بالتمسرح "La théatralisation" فهذا إنما يعني أننا نعيش على هامشها أو على حافة مقولاتها ومفاعيلها ومشمولاتها... إننا نعيش ما وراء الحداثة، وما وراء العقل والمعنى؛ تلك حقيقة وضعنا الذي يتعين على علي حرب استيعابها قبل انخراطه البارانويانـي في نقد حداثة النصوص المغشوشة. فالهامش الذي مثل دائما فسحة الآخر التي استلهمها دريدا وأجاد فن استحضارها فوكو، هو هذا المجال؛ مجالنا الذي يبدو كإمكانية واعدة لإجبار الحداثة على معانقة مساحاتها المستبعدة. لقد اشتغل علي حرب على نصوص الحداثة المستحضرة في خطابات المثقفين العرب، ونقض المعنى الذي لا يحضر إلا في تلك النصوص، فيما الحقيقة ـ حقيقة وضعنا ـ هي تلك الإمكانية المفتوحة لإعادة بناء الصلة بالوجود والعقل. وان كان الوجود أوسع مدى وأقدم تاريخا من العقل، وان كانت شروط العقل التي افترضها لتسهيل اشتغاله لا تصلح شروطا للمساحات الأخرى التي يطالها المدى الوجودي الفسيح. فالذي يتجاهله علي حرب وكل العدميين، هو أنهم لا يخالفون الحداثة ومنطلقاتها إلا في لعبة الفضح التي يصرون على ممارستها بعبثية طفالية. متجاهلين كون الحداثة ممارسة تدرك أن إنجازاتها ممتنعة التحقيق إلا بممارسة الإضمار والاستبعاد. وبهذا يكون التفكيك تجريدا لا يقدم فتحا حقيقيا للحداثة. ثم إن التفكيكي يجد نفسه مرغما على التوسل بمنطق الحداثة وحجاجياتها

المضمرة، لفضحها والكشف عن هوامشها. إذن فهو عالة على أدوات الحداثة. ليست الإشكالية إذن تتعلق بكيفية الكشف عن الوجه الآخر للحداثة والخطاب، فالحداثة نفسها تفعل ذلك بشكل من الأشكال. وما كشف عنه هربرت ماركوز أوهركومر... من جماعة فرانكفورت، هو أكثر فظاعة مما كشف عنه التفكيكيون. بل لعلهم اقتبسوا من نقاذ فرانكفورت الكثير من الحقائق... إن الإشكالية الكبرى، هي سؤال التقدم، الذي هو حقيقة محسوسة وخبرة وجودية، تواجه النسيان والقمع من نقاد الحداثة. كيف نحقق تخارجاتنا مع حداثة تبدو كبنية تناقضية، قابلة لسؤال التجنيس والتأقلم بقدر إصرارها على الاستبعاد والقمع؟

إذا كان ما يطرحه علي حرب، لايعدو أن يكون ـ وباعترافه ـ مجرد لعبة وضرب من اللهو، قصاراه تحقيق قدر أعلى من الامتاع والمؤانسة، فهل المطلوب أن يتحول كل المثقفين العرب إلى صناع متعة، ورواد مجالسات وشراح أوهام، ويكفوا عن التفكير أو الدعوة إلى المشاريع. هل فعل التفكير فعل امتاع خالص أم أنه مسار معاناة ومخاض وجودي وقلق مستدام؟! ومن يضمن لهؤلاء النتشويين الذين تكاثروا كالفطر، ان استجاب لهم العالم، فاصبح كل مثقفيه نيتشويين بامتياز؛ من يضمن اذن ألا ينبري منهم من يدفعه الملل الى اعلان موتهم جميعا؟! لا أدري كيف يملك علي حرب هذه الجرأة على صنع المفارقة وقضم الحقائق، فيما يرى أن الممارسة ليست شيئا آخر عن الفكر. فالفكر هو نفسه ممارسة. فإذا كانت هذه الممارسة ليست سوى لعبة لا نهائية، وفتح للتفكير بهدف بلوغ منتهى العماء، فهذا يعني أن علي حرب زاد الطين بلة بتعميقه الهوة بين ممارستين: ممارسة التفكير وممارسة البناء. بوصف الاولى، لهو خارج قصود المشاريع الجادة، وتحليق خارج أسباب النزول. وبوصف الثانية إلزام وجهد ووسع. الأولى سلب محض، والثانية رهان عملي وإيجاب. ومع ذلك، فعلي حرب منخرط في محيطه، غير ناشز عنه إلا بلعبته الاستيهامية هذه. إنه ملتزم بكل ما تمارسه الحداثة اليوم... مندهش من روائعها فيما يظهر من كتاباته

الموسمية؛ يركب سيارته، يساهم في تلويث البيئة ويمارس الكتابة والنقد، ونقد النقد، والتهافت، وتهافت التهافت... يساهم في صناعة الخطاب العربي ويحضر مؤتمر الجنادرية، ويأخذ مقابل وتعويض عن نشاطه الكتابي الذي يعتبره لعبة تفكيكية، في الوقت الذي يدعو فيه إلى استقالة أو انتحار المثقف العربي!؟

إن علي حرب لا يمارس جنونه إلا في النصوص والخطاب. لكنها ممارسة لا تحضر بحقيقتها الوجودانية. فعلي حرب يلهو بالكتابة، لكنه متقيد بجدول زمني... هو مدني مندمج وليس فوضوي أو "بهول" عربي أو مجنون ليلى... تلك هي المسافة التي تفصل بين ممارسة الفكر وممارسة الوجود. فعلي حرب يؤمن بوحدة الممارستين قولا، لكنها لا تظهر عليه في ممارسته الوجودانية. فطالما لم يمارس جنونه بالفعل، وطالما لم تحتضنه السجون والمعسكرات والعيادات كشاذ فوكوني عن لغة الأجرأة والضوابط، أو كمهووس نيتشوي، بإرادة القوة و المعرفة... وطالما لم ينتحر، فإنني أشك في لعبته الخادعة، أي في كونه يمارس اختلافا تفكيكيا وأنطولوجيا، كما لاحظنا ذلك عند دعاة الحفر والتفكيك والتمرد والرمنسية... ما يعني أن خطاب ما بعد الحداثة عند علي حرب لا يختلف عن حداثوية خصومه؛ انها ما بعد حداثة التمسرح. التفاف على سؤال التقدم، وقمع لسؤال النهضة، وتعويض عن مأزق الفكر العربي المعاصر.

إن كبرى المفارقات التي ينضح بها النص العربي، هو ذلك المنظور الوظيفي للتفكيك بوصفه استراتيجية للهدم والبناء، لا الهدم فقط، وهذا ما يردده علي حرب نفسه، متقمصا إياه من دريدا، دون ممارسته. إنه يبحث عن المساحات الأخرى، التي تبدو معتمة في منظور الأنوار أولامعقولة في منظور العقلانية أو ممنوعة في منظور السلطة أو مستقبحة من منظور القيم. وهي المساحات التي ترصدها ميشل فوكو مفككا وناقدا، مشخصا إياها في مساحة الجنون والسجون والعيادة والجنس... إنها المساحات الأكثر قمعا واستبعادا، وهروبا من قبضة اللوغوس وخطاب التنوير وسلطة

الأنساق. ومع ذلك، فإن علي حرب يرى ـ ناقدا هابرماس باختزالية شديدة ـ أن فوكو، وخلافا لما زعمه هابرماس ـ ليس هداما للعقلانية أو الأنوار، بل متمما لها. إنها عملية إعادة تأثيث المنظومة العلائقية بين العقل واللاعقل... بين المباح والتابو... بين العقل والجنون. إذن، هي إعادة انتشار لمجالات الفكر، وإعادة بناء العقل بشرط المعانقة للامعقول. هو ما نعني به أن التفكيك في نهايته بناء أو إعادة بناء... تركيب أو إعادة تركيب... اعتراف وليس نفيا.

ومع أن نقد الحداثة هو، إكمال وتوسيع وفعل إثراء للحداثة كما يزعم التفكيكيون، من دريدا إلى دولوز، إلا أننا سرعان ما نجد علي حرب يتحدث عن طي مسافات، ليبرر كيف أن نقده للحداثة يحمل المشروعية ذاتها في العالم العربي، كما بات يحملها في الغرب، حيث الحداثة بلغت نهاياتها. وبما أن علي حرب يتحدث عن طي مسافة، فهو يشهد ويؤكد على أننا نعيش حداثة غير مكتملة أولنقل مجزأة ومغشوشة. فلئن كنا نعيش خارج أسوار الحداثة، فما المبرر لطي المسافة. إن كان التفكيك في حقيقته إكمال وتوسيع ـ لاسيما وأنه يدرك أن الحداثة ما كان لها أن تبلغ ما بلغته إلا بهذا الثمن، وكأن لسان حالها: ليس في الإمكان أبدع مما كان ـ فإن القول بطي المسافة لا يتفق والقول بضرورة استكمال البناء. فالاستكمال لا يبدأ إلا بعد الإنجاز، فهل أنجزنا حداثتنا ـ كما ذكرنا سابقا ـ أم أن عملية الاستكمال، والحالة هذه، سوف توقفنا أمام بناءات مشوهة، ومبتسرة. إن نقد الحداثة يمارس التعتيم على الحداثة بقدر ما تمارس ذلك الحداثة على المساحات الأخرى للتفكير. فنقد الحداثة، بالنتيجة، هو فكر واشتغال على الموجود قصد استكماله. فإذا اشتغل نقد ما بعد الحداثة على معطيات خداج غير مكتملة، فهو حاله حال فكر الحداثة، سينتج بالضرورة أوهامه ومنطقه ـ التحويلي ـ ويستكشف عتماته.

ومع أن علي حرب يؤاخذ هابرماس على ممارسته الاستبعادية لفوكو، كاشفا بذلك عن أن العقل التواصلي يحبل بمعوقاته ويخفي إرادة النفي، فهو على الدرجة

ذاتها من إرادة الرفع والنفي للحداثة التي ينقدها ويندهش من إنجازاتها في آن واحد.ويكسر طوق منطقها وصرامتها، ويفتت مادة أنساقها الإبستمية والأيديولوجية، بحثا عن منطق تحويلي جديد، منطق تسويغي يتمتع بالقدر الممكن من الرخاوة والنعومة واللامعقولية. يرتبط علي حرب بمفاهيمه التفكيكية والما بعد ـ حداثية، ارتباط الحداثيين بمقولاتهم وانساقهم ومقتضيات انتماءاتهم البارادیغمية. وهذا أمر تظهره حماسته المفرطة للهدم الهوسي. إنه يمارس هواية الكشف عن المستور، وعن **الوحوش الممتنعة عن الظهور، وعن الظباء الهاربة، حيث تطاردها الحداثة وخطاب العقلانية. إنه لا يحدثنا إن كان من المتاح للحداثة أن تحتضن لا معقولها بدل أن تقمعه، لضرورات ما، أم أن الحداثة مكرهة على ذلك؟ والحال، أن المسألة، ليست مسألة إرادة واعية، بل هو فعل استبعادي حتمي، لأن معانقة المعقول للامعقول، خرافة جميلة، لكنها ممتنعة التحقق في منطق الأشياء، إلا بفعل استبعاد الحداثة، وإن** راوغت وادعت أنها متممة لها. لأن فعل الإكمال له شروطه ومقوماته، لعل واحدة على الأقل في مجالنا العربي، استكمال النسق. إنه يعيش لحظة زهو كبرى، لما يكشف عن مستور هنا أو مخبوء هناك. لكن ما قيمة ذلك طالما أن الحداثة تفعل ذلك وتعترف به، لكن ما لا يستطيع نقاد الحداثة الإجابة عليه أو الاعتراض عليه، هو كون الحداثة لا تتحقق دون ممارسة الاستبعاد. فالتفكيك لا يملك إجابة عن ذلك، لأنه لا يحمل في جعبته مشروعا عمليا، وليس معنيا بالإنجاز... إنه لعبة خطرة وممارسة استيهامية.فهل يحتاج التفكيك إلى منطق؟ ألا ترى أن التفكيك إذا تمنطق تزندق؟

يرسم علي حرب الخطوط الكبرى لمنطق تحويلي معانق للصيرورة، منتهكا حدود المنطق الصوري الموسوم بالجمود والثبات والشكلية. ويوهمنا، بأن التفكيك هو هذا المنطق التحويلي أو منطق الصيرورة. وها هنا تبرز إشكالية أخرى. إذ يتبنى علي حرب، ككل التفكيكيين، فكرة الوجود كصيرورة. في حين، فعل التفكيك

يناقض طبيعة الصيرورة، من حيث التفكيك لا يتم إلا على نصوص جامدة، أو ظواهر ثابتة. وحينما نفكك أو نعيد بناء النص، ننتقل إلى نص آخر ونسقط خبراتنا السابقة على نصوص أخرى، أي أننا نسلك منطق المقايسة الأرسطي. وإذا كان "المعنى" لا يتم النظر إليه إلا إذا أصبح إشكاليا، فهذا معناه، أن "المعنى" لم يعد منتجا طبيعيا للنص، بل مرضا من أمراضه يتوصل إليه بما يشبه آليات التحليل ـ نفسية " Psychanalytique". كما لو كان المعنى هو جنون اللغة. فالتوصل إليه يتطلب اعتقادا بثبوت وثبات النص. **إن النص مثله مثل الذرة، لا يمكن إحراز الدقة في امتلاك طبقاته وحركته في آن واحد. فحتى تدرك مكوناته يتعين افتراضه ثابتا. وهذا يجعل فعل التفكيك لحظة التفكيك يوقف زمان النص.وهو بذلك يوقف واحدة من أهم مكوناته وبنيته. باعتبار الزمن ليس فقط بعدا تخارجيا لبنية النص، بل الزمان هو الحركة التي يتمتع بها النص النابض، في ديناميته، التي ليست إلا حقيقة وجوده** كمعطى أو ظاهرة لغوية او سيميائية. وهكذا لا يمكننا أن نحرز كامل المعنى من نص انتزعت منه بعض مكوناته. إذن لا خيار لنا في ضبط المعنى إلا باستيعاب النص في كامل حركيته وديناميته، وليس في مكوناته المفككة. فالأمر أشبه ب "لا دقة" هيزنبرغ في مجال الكوانتا. والتفكيك بعزله النص عن حركيته، والاشتغال عليه كأحناط وأحافير، يساهم في شل النص وجعله يستجيب لمسبقات المفكك وأوهامه. التفكيك ليس بالضرورة كاشفا للمستور، بل كثيرا ما يكون سببا في احتجاب النصوص.

إن الممارسة الاختلافية التي ينهجها علي حرب ضد خطاب المثقف وضد لغة المشاريع، هي ممارسة تفوق كونها فضحا لأكاذيب الخطاب أو كشفا عن مناورات البناء، إلى ممارسة "الاستبعاد" والنقض. وفرق كبير بين الممارسة التفكيكية حينما يكون منزعها التكامل مع الخطاب أو إرادة بناءه على خلفية أكثر انفتاحا أو أوسع مدى... وبين الممارسة التفكيكية حينما يكون هاجسها، التدمير والسلب والتقويض...

تلك هي المسافة الفاصلة بين النقد والنقض. بين النقد كاستراتيجية تعويضية وبين النقض كنزعة تقويضية هوسية "Maniaque". بين التفكيك كتكتيك يصب في استراتيجية البناء أو إعادة البناء، وبين التفكيك، كغاية غير قاصدة أو فاقدة للتكتيك والاستراتيجيا. حينما يكون التفكيك هدفا في ذاته، أي استجابة لرغبة في الهدم أولنزعة سادية في التدمير؛ هنا، الحديث عن لا جدوائية هذه الممارسة. مع ذلك نرى أهمية استمرار الممارسة النقدية والتفكيكية، بالمعنى الأول. لأنها تشكل رقابة ما **معكوسة على كل أشكال الخطاب، رقابة تفضح الجنوح إلى الاستئصال الهوسي، وتكشف عن الشطط في ممارسة سلطة المعرفة والخطاب. وربما قد يؤدي إلى سحب الثقة عن هذا الخطاب أو ذاك، ويحول دون استفحاله. إنها بمثابة سلطة رقابية أو كتلة معارضة، لتتبع فضائح الخطاب. وهي من ناحية أخرى لعبة "جادة" تستدرج الخطاب إلى ما لا قبل له به من مساحات تفكير جديدة، وتدفعه إغواءا وإكراها،** لتوسيع إمكانات النظر ومراتب التفكير الأخرى. إنها دعوة لممارسة تفكيكية لا بنائية، تعيد الفكر وهندسته. فما الذي يبرر ـ إذن ـ لناقد أن يختار منحى التمرد علىما هو الكائن بالفعل وعلى ما ينبغي أن يكون، بدعوى النظر فيما هو ممكن أن يكون أو ما هو ممتنع الوجود، إن كان كيف كان يكون؟ إن النتشوية منذ رائدها الأول(= نيتشه) حتى آخر ممثليها البارعين (= فوكو) حملت مبررات وجودها بامتياز. فكان لتمردها معنى، و"للامعنى" الذي تنشده، معنى! ففي محيط متخم بالخيارات والمشاريع والإنجازات، لا جرم أن ينهض من يغرد خارج السرب، كي يعمق ممارسة الاختلاف. لكن، أي عماء يطلبه ناقدنا العربي، وأي لامعقول يسعى للإستشكال به علىعقل غير ناجز أصلا في مشهدنا. أليس هو محيط زاخر بالعماء ونازف باللامعنى... أليست حركتنا تتجه عكس واقع الحداثة، من اللامعنى إلى المعنى، من الهامش إلى المركز. ليس في مشهدنا سوى مشاريع فاشلة، وخرائط ممزقة، وخيارات مستعارة ومتعثرة. هل نحن في قامة الدعوى إلى "النهايات"؟.

إنه لمن العبث أن ننكر "الوجود". وإلا، فلنخرج من الوجود ثم ننكره. فإذا خرجنا منه فعلا ـ وهذا أمر متخيل ـ وقعنا في العدم. وهناك فقط، لا يمكننا الحديث أو الحكم على الأشياء. لأن الحكم علم، والعلم والمعرفة من الوجود. إن دعاة العدمية، وأنصار اللامعنى، المهووسين برؤية ما لا يرى، حتى إذا رأوه جعلوا في أعينهم غشاوة أو سماع ما لا يسمع، حتى إذا سمعوه، جعلوا في آذانهم وقرا، وكأن همهم التقاط العابر، أو طلب الصور المعلقة، حيث لا بداية تؤرخ لميلادها ولا نهاية تستشرف مستقبلها. مع أن علي حرب تخونه مفارقاته ليسقط في خطاب النهايات، متنكرا وذاهلا عما تفرضه عليه عمائيته. وحينما يدعونا ما بعد حداثيونا ـ وعلي حرب يسلك مسلكهم، ويصطنع له ورشة تفكيكية عربية تعمل وكيلا عربيا لهذه الصنعة المأزومة غربا ـ حينما يدعوننا إلى أن نقطع مع المنطق الصوري واجتراح المنطق التحويلي، فإنهم لا يملكون التملص من إكراهات المنطق الصوري. إنه منطق تحويلي ينهض على دعائم خفية من المنطق الصوري، كما سنرى لاحقا.

الالتفاف على المنطق الصوري

يتنكر علي حرب للمنطق الصوري، حاكما على أقيسته بالهشاشة، فيما هو يقيم عليه حجاجاته. ألم يتهم خصومه بالتناقض والمفارقة والخرافية وانتهاكهم لمقدمات أفكارهم... أليس ذلك كله لا يستقيم إلا على أسس منطقية صورية؟! يخفى على "علي حرب" أن كل خطاب لا يمكن إلا أن يكون حجاجيا. وان كل حجاج لا يمكنه الاستغناء عن الأدلة القياسية مهما ضمرت مقدماتها واختفت[11]. نقول ذلك بصيغة الجمع، لأن المقدمة قد تكون مقدمات وقد لا تكون، كما في الحدوس، بناء على مستوى المخاطب ـ بفتح الطاء... وحاجته لذلك. ويخفى عليه أيضا أن كل خطاب لا يستغني في أقل التقادير عن التمثيل بوصفه عند بعضهم أدنى درجات الاستدلال، لضيق المسافة بين مقدماته ونتائجه، فيما التمثيل شامل لأشكال القياس البرهاني الأخرى، لاشتماله على نحو استنباط ونحو استقراء معا[12]. وإذن، أنى يذهب

على حرب، وخطابه يفتقر إلى حجية المنطق الصوري وينتهض على أساساته، ولم يتحرر من مقولاته البتة؟.

يقول مثلا: "وإذا كان الاستقراء لا يفيد يقينا، فإن الاستدلال هو دوما خادع، إذ المقول في الخطاب الاستدلالي أنه صحيح ومنتج، ولكن المسكوت عنه، هو أن النتيجة مقررة سلفا، أي متضمنة في المقدمات، كما في البرهان المشهور ضد أرسطو: الإنسان فان، وسقراط إنسان، إذن الإنسان فان"[١٣].

إن هذا النقد ـ بطبيعة الحال ـ ليس من ابتكارات خصوم المنطق. بل هو نقد المناطقة لمنطقهم، حيث هو مجال اشتغالهم. بهذا المعنى، هو نقد منطقي. فالعجز عن وجود أساس لبرهانية الاستقراء، يستند إلى تعريف منطقي للبرهان. من حيث هو ما كانت مقدماته يقينية. فالمناطقة وحدهم من يملك الكشف عن مأزق كهذا، أما خصومهم من السفسطائيين والفلادقة، فلا يميزون بين البرهان وغيره. وإذن، الكشف عن استحالة الاستدلال على برهانية الاستقراء، هو في حد ذاته انتصار للمنطقيين وليس فضيحة للمنطقيين. بدأت إرهاصات هذا الانتصار، مع ظهور الأرغانون الأرسطي، حيث نفى هذا الأخير البرهانية عن الاستقراء الناقص، مؤكدا فقط على برهانية الاستقراء الكامل. وعند دراسة التقسيم الأرسطي للاستقراء، إلى كامل وناقص، نلاحظ التفافة مبكرة على إشكالية الثاني ـ الذي هو الاستقراء المعروف حاليا ـ .على أن الاستقراء الكامل الذي اعتبره أرسطو دليلا، هو قياس استنباطي، من حيث نتائجه المستوفاة جميعها في المقدمة. وبأن الكلية يصار إليها بخطوات متوالية دونما الحاجة إلى قفز. على هذا الأساس يمكننا اعتبار أرسطو أول ناكر لبرهانية الاستقراء ـ الاستقراء الناقص ـ. يخفي علي حرب مسألة، لا تقل أهمية عن سابقاتها؛ فمع استشهاده ببعض أقوال كارل بوبر ـ من نقاد الاستقراء ـ لم يقف مليا عند التخريج البوبري لمسألة الاستقراء، حيث للباحث أن يتساءل: إذا كان الاستقراء غير برهاني، فلماذا فشل المناطقة في طرده من دائرة المنطق نهائيا. ومن أين له هذه

الصولة في عالم المعرفة[١٤]؟ ولماذا يتحرج المناطقة من التخلي عنه بالسرعة التي يدعي خصومهم بأن لا جدوى منه طالما أنه ليس برهانيا؟! فالعجز عن الاستدلال على برهانيته ليس دليلا على هشاشته. إذا كان كارل بوبر يتحدث عن مفهوم "الدحض"، فهو دحض ذهني تجريدي، لو أننا أمعنا فيه النظر، لوجدناه مفهوما ينهض هو الآخر على أساس الاستقراء. ذلك لأنه يشتمل على كلي، في عبارة كارل بوبر مثلا: "كل قضية علمية قابلة للدحض". قد يبدو الاستقراء بمثابة الشر الذي لا بد منه، من المنظور المنطقي. فهو بقدر ما يضع المناطقة في حرج من أمرهم، نجده أساسا لنتائج مذهلة في مضمار البحث العلمي.الاستقراء بهذا الاعتبار مسلك منتج. وذلك أمتن الأسس وأوثق المناطات لحجيته المنطقية. فهو إذن نافع. وفي ترجيح منفعته على برهانيته، معناه أن المنطق تحرر من صوريته. إذ لا ترجيح من دون دليل. هذا مع أن علي حرب في نقده للاستقراء، يسلك مسلكا استقرائيا، لما يدعي بأن كل أشكال الاستقراء لا برهانية. لقد أطلق حكما كليا من خلال صور محدودة للاستقراء. فالاستقراء لم يعد بهذا المعنى يشكل حرجا على مريديه فحسب، بل أصبح إحراجا لخصومه أيضا باعتبار إنكار الاستقراء هو استقراء، وهذا شكل من أشكال التهافت[١٥].

حجية الاستقراء، حتى وإن لم يقف المناطقة على أسسها المنطقية، فهي أشبه بالحجة المجعولة باعتبار ما فطر عليه الاجتماع[١٦]، في كل أشكال الخطاب. وهي جعلية، ليس على نحو تواضعي تعييني، هنا، بل مجعولة على نحو التعين والإمضاء، لما هو راسخ في بنية الخطاب الطبيعي. وهذا الرسوخ يتأكد طورا فطورا، فتتنامى حجيته في الاعتبار، ويشتد الظن به إلى ما هو دون القطع ـ أي دون أن يكون قطعا، لمن يرى القطع حجة ذاتا لا جعلا... على أننا نخالفهم إلى أن القطع هو نفسه مجعول جعلا ما، على كيف ما، غير أنه جعل مضمر، راسخ،كامن، لشدة تناميه في الاعتبار[١٧]. على هذا الأساس، فالآثار النافعة للاستقراء، تجبر كسر الاستقراء أو إقواء ما تبدى منه هشاشة عند البعض. مع أن الحكم بالهشاشة لا أساس منطقي ينهض به. فالعجز،

هنا، عجز المناطقة لا عجز المنطق. وعليه، نرى أن الآثار النافعة للاستقراء، هي مدرك حجيته ومناط جعلها. وهذه المصلحة النافعة في تصوري على قسمين، هما دعامة المصلحة، العملية للاستقراء:

ـ منفعة علمية، حيث لا غنى اليوم للبحث العلمي عن الدليل الاستقرائي. وآثاره دالة على نجاعته. وحيث لا يعقل قيام بناء على هشاشة، فكيف نحكم بهشاشة الاستقراء فيما كل البناء العلمي اليوم ناهض على الاستقراء والاحتمال. فالتنكر للاستقراء يترتب عليه ـ إذن ـ ضرر علمي.

ـ منفعة تواصلية اجتماعية، إذ، لا يقوم اجتماع إلا على تخاطب. ولا تخاطب إلى بحجاج وتعاقل... ولا حجاج إلا ويشتمل على أدلة قياسية. وإذا سلمنا بأن التمثيل هو نوع من الأقيسة الأكثر تداولا في الخطاب الطبيعي باعتبار البعض رآه أدنى درجات الدليل، فيما رأى فيه بعضهم دليلا فطريا، قلنا، بأن القياس التمثيلي نفسه ـ كما يكشف بعض المشتغلين في حقل التداولات ـ، وخلافا لمن ميزه عن القياسيين البرهانيين، هو أعقدهما، لاشتماله عليهما معا. "فتكون المماثلة استدلالا مركبا من الاستقراء والاستنباط معا، وهذا بالذات ما يبرر تأرجح عدد من الفلاسفة وفقهاء العلم، بين المواقف الثلاثة الآتية: فمنهم من جعل هذه الآلية استقرائية، ومنهم من رأى فيها ضربا من الاستنباط، ومنهم من ذهب إلى أنها عملية استدلالية معقدة تجمع بين الاستقراء والاستنباط"[١٨].

إذا كان التمثيل لا غنى له عن الاستقراء، بحسب هذا الرأي، فقد غدا هذا الأخير إذن، أساسا في الخطاب الطبيعي. وإن التنكر للاستقراء، معناه تنكر للحجاج والخطاب رأسا. وعليه، يكون في إنكاره ضرر على التواصل وضرر على الاجتماع، أولنقل بتعبير أوضح، أن إنكار الاستقراء فيه تعطيل للمعرفة وتعطيل للتواصل.

في عدم جدوى الاستدلال على برهانية القياس

لقد جارى علي حرب، الرأي السائد بخصوص الاستقراء. رأي يكشف عن موقف حرج، ربما تجشم المناطقة، عناء الكشف عنه. مأزق الاستقراء من هذه الناحية، هو مأزق تاريخي ولد مأزوما مع الأغانون الأرسطي. الأزمة هي هاهنا أزمة عجز المناطقة وشدة اختفاء آلية الطفرة في الدليل الاستقرائي من الخاص إلى العام. ما جعل محاولات تفسير ذلك أشبه بالمستحيل كما يقرر بوانكريه[١٩]. مهما تنامت المحاولات التي على الأقل نعترف لها بالقدرة على التقليل من غرور المنطق الصوري وجعله يفتح جيوبا وفتوقا للإيمان. على الأقل أظهرت حالة العجز هذه، بأننا ـ وخلافا لادعاءات البعض، بأننا خرجنا من عصور الإيمان إلى عصر العلم والعقل ـ بأننا لم نبرح عصور الإيمان. فاللوغوس هو التفاف محتال على الإيمان، لا، بل إن عصر الإيمان نفسه ظل متجليا في سيد الأقيسة النافعة والمنتجة، أي الدليل الاستقرائي[٢٠]. مع أننا نعتبر قياس التمثيل نفسه منتجا. كما هو الحال في التأويل والاعتبار وإحكام المثل بالممثول. على أن التمثيل منتج من جهة ما ينطوي عليه من استنباط، بل من جهة ما ينطوي عليه من استقراء. فإذا كان الاستقراء يتمنع عن التفسير ولا يقبل إلا بأن يقدم نفسه كمعطى، فذلك مفاده، أن أعلى درجات الأدلة المنتجة، حيث تندك الوسائط، وحيث يسود الحدس، تستند على أساس الإيمان.

في نقد لامعقولية الاستقراء

المشكلة فيما جرى عليه عرف المناطقة، تكمن في ذلك التفاوت في درجات تعريفاتهم إلى حد المسامحة. فما أكثر تعريفاتهم اللفظية والتقريبية. إذا استحضرنا عبارة علي حرب: "غير أن البرهان هو أضعف أجزاء المنطق، وعلى عكس ما يحسب المناطقة[...] فماهية البرهان أنه ضروري. ولكن لا برهان يتحقق موجودا على هذا

النحو. هناك فرق بين الماهية والوجود، بحسب تمييز المناطقة العرب [...] ولهذا فإن ممارسة البرهنة، مآلها مخالفة الماهية وانتهاك معناها"[٢١].

والواقع أن الأمر لا علاقة له بماهية الاستقراء على نحو الحقيقة. بل لعل ذلك انزياح من علي حرب، في اختزالاته المكرورة، حيث يرى إلى التعريف كماهية حقيقية، دون أن يلتفت إلى إشكالية التعريف عند الفلاسفة أو المناطقة، كما لو كان التعريف مرتبة واحدة. فالماهية (=ماهية الاستقراء) التي يتحدث عنها علي حرب، هي ماهية كما عرفها المناطقة، لا ماهية الاستقراء كما هو واقعا. وسبق وأشرنا إلى أن أرسطو نفسه لا يعتبر الاستقراء الناقص دليلا. وبالتالي، فليست البرهانية ماهية له. والالتباس واضح هنا، فأرسطو اعترف بدليلية الاستقراء الكامل، الذي هو ـ في حقيقته ـ استنباط. لقد عرف المتكلمون مثلا "الوجود" بثابت العين، مع ان هذا التعريف يؤدي إلى دور منطقي. لكنها مسامحة منهم. وقد كان أحرى بعلي حرب أن يستحضر الرأي السينوي بهذا الخصوص، حيث أشار في إشاراته إلى ظاهرة سهو المعرفين في تعريفاتهم. فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، أو عرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم أن النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار..."[٢٢]. وهذا ما أوضحه الطوسي في شرحه على الإشارات: "وجميع ذلك رديء،لأنه لايفيد المطلوب، وبالأخفى أردأ منه لأنه أبعد عن الإفادة"[٢٣].

الشاهد في كلامنا، أن ما تراءى لعلي حرب، ماهية للاستقراء، هو سهو المعرفين وتساهلهم في التعريف. وعليه نقول، أن ما يعرف بما هو أخفى منه ـ كالوجود ـ ممتنع عن التعريف نظرا لا حدسا. فالوجود مدرك بداهة، ممتنع نظرا. لأن في تعريفه بغيره خلف. فهو لا يعرف، لكونه معرف الأشياء. ومثل ذلك حال الاستقراء. فأنا يعرف، وكل تعريف لا يتم إلا بقياس، وكل قياس ينطوي على استقراء. فهو دليل لا يقوم قياس إلا به، لضرورة وجود القضية الكلية في القياس. وحتى مع ادعاء عدم وجودها كما هو شأن قياس التمثيل المتجه من الخاص إلى الخاص، فقد أشرنا إلى

أن ذلك ظاهر منه، بينما حقيقته اشتماله على القضية الكلية في جانبه الاستقرائي. من هنا، فما اعتبر برهانيا ارتد إلى ما اعتبر ظنيا. فإذا كان القياس يتوقف بأشكاله على وجود الاستقراء، وبأن حاله إزاء الاستقراء، حالة المفتقر إلى دليلية الاستقراء ـ أو ما أسميه بالفقر الدليلي وهو تعريف الاستقراء بواسطة دليل أخفى أو مفتقر إليه، ففي ذلك دور، ولن يفيد المطلوب.وإذن، سوف يظل الدليل الاستقرائي، أبو الأدلة المنتجة، ممتنعا عن التعريف، لشدة دليليته، وافتقار كل الأدلة اليه حدا وتعريفا. على أن الحدس ليس إلا شكلا آخر من الدليل، وها هنا نكتة جديرة بالبيان. إن تفصيل القول برهانا، ليس بالضرورة ارتقاءا في مقام الدليلية. ربما كان التفصيل والبسط، وإظهار الخفي أو المهمل من وسائط الدليل، نزولا ـ لا ارتقاءا ـ في مسالك الدليلية. على أن الدليل متى ما اندكت وسائطه حتى قاربت الحدوس، كان برهانا كامنا يمكن بسطه وإظهاره. إن ما يبدو من تقسيم للعلم إلى نظري وضروري،تقسيم ملتبس،كتقسيم الدليل إلىبرهانيوحجاجي[٢٤]. وذلك، باعتبار الدليل هو في نهاية المطاف حدس ظهير كما أن الحدس دليل ضمير. يؤكد صدر المتألهين الشيرازي على حقيقة مفادها، أن لا نفور ألبتة بين ما هو بحتي وما هو حدسي... بين ما هو نظري وبين ما هو إشراقي. فهما متآلفان متصالحان، لا متعارضان متدابران. وكل ما أمكن التوصل إليه حدسا أمكن التوصل إليه بحثا. من هنا، فالخلاف في التوصل إلى الحقائق هو في رتبة الدليل ودرجة إيقاعه... إظهارا للوسائط أم إضمارا لها... وإذن لا مفاضلة ها هنا بين الطريقتين ولا في مستواهما الدليلي إلا بما يقتضيه مقام البيان وحاجة المخاطب ــ بفتح الطاء ـ إذ كل أشكال الدليل هي معتبرة. فالتفاوت في درجات الحجاج ومسالك الأدلة هي بلحاظ حاجة المخاطب ومقام المناظر وظروف المعاقلة. من هنا لا قيمة للبرهان الصوري في مورد معاقلة جارية بين أطراف متحاججة أو أطراف "متحادسة"، تكتفي بالحد الأدنى من المقدمات والوسائط، وربما استغنت عنها نهائيا. من هنا، لا غرابة إن اعتبرنا المائز بين الأقيسة البرهانية

والحدوس هو في مقدار الحاجة إلى الحجج والوسائط. وثمة إشارة لطيفة للشهيد الصدر، أدرجها ضمن العلامات الفارقة بين القضية الأولية والقضية الاستقرائية التي تكمن في طبيعة دور الشواهدوالامثلة الاضافية. فازدياد وضوح قضية ما متوازي مع عدد الشواهد والامثلة. فحيثما احتجنا الى مزيد من الشواهد، كانت القضية استقرائية، ومتى أصبحت القضية واضحة إلى حد لم تعد تحتاج إلى شواهد إضافية أو استغنت عنها، كانت أولية قبلية. على أن الشهيد الصدر لم يلتفت هنا إلى جهة الاقتضاء أو الحاجة إلى الشواهد والأمثلة. هل يكمن ذلك في طبيعة القضية، أم في وضعية المخاطب ـ بفتح الطاء ـ نقول: إنها حاجة المخاطب، لأن القضية الاستقرائية قد تصبح اولية إذا ما اختلف المقام وقلت حاجة المخاطب لمزيد من الشواهد، وحيثما ارتقى إدراك المخاطب، وقلت حاجته للوسائط، وتسارعت لديه وتيرة الإدراك، وضمرت لديه المقدمات. فليس من الغرابة في شيء، أن لا يرى ملاصدرا ما بين البحث والإشراق ـ والنظر والحدس ـ خلافا إلا بمقدار ما أسميه: "استبصار الدليل وتدليل المستبصر". أو على حد تعبير طه عبد الرحمان: "البرهان حدس منشور، والحدس برهان مطوي".وكل ذلك مما فطن به المناطقة الإسلاميين، وعلى رأسهم الشيخ الرئيس بن سينا.

ومع ذلك نقول، إن سر الطفرة في الدليل الاستقرائي، بما أن الاستقراء دليل عقلي محض، معقولة. فإذا استحضرنا العبارة السينوية نفسها التي استدل بها علي حرب، وأشرنا إليها قبل قليل: الحسبان"إن الماهية تلتئم في الذهن بإسقاط الوجود من الحسبان "، فسوف نكتشف، بأن آلية التعقل بما هي آلية تجريدية، تتصف بخاصيتين هما: الانتزاعية، والطي.

فمن الناحية الانتزاعية، يكون الاستقراء مستوفيا لعناصره، بناءا على قدرة العقل على تصور اللانهاية. وهو تصور معقول، وممكن، ولا يترتب عليه تناقض عقلا، بموجب اللزوم المنطقي خلافا للزوم الواقعي. وهو متضمن فيما تجاوزته الطفرة، طيا

لا قفزا. وبالتالي فعبر مسلسل لا نهائي من التمثيل، يستطيع أن يستوفي كل عناصر الدليل الاستقرائي، كي يكون المطلوب مساويا لمقدماته دائما فيكون بهذا اللحاظ، الاستقراء استنباطا مقدرا. وقد يقال، كيف ذلك والتمثيل هو نفسه مشتملا على استقراء، كما تقدم. ونقول، إن لا وجود لتسلسل أو تناقض بين ما أكدناه سابقا وما نحن بصدده آنا. ذلك، لأن الحديث يجري ضمن مجالين مختلفين في الاعتبار: مجال التعقل والواقع الخارجي. فالتمثيل هاهنا، لا نريد به ما كان انتزاعيا، أي تجريدا لمشخص وجب له الوجود. بل هو تمثيل للممكن الافتراضي. على أن الممكن الافتراضي هو في حكم المعدوم وليس معدوما بالفعل، إذ لم يجب له لا وجود ولا عدم فهو تمثيل لممكن وليس لمتشخص. فالمتشخص هو فضلا عن كونه واقعا في الأعيان، هو مما وجب له الوجود. وعليه، فتمثيل الممكن أو تمثيل المتصور، لا يفترض إنشاءا "كليا" انتزاعيا للمشخص. فهذا منحفض عقلا انخفاض استنباط لا استقراء. لأن الدليل الاستقرائي مستوفي للشواهد المشخصة التي هي في حكم ما وجب له الوجود. وما تبقى هو من الإمكان. وعليه فالتمثيل هنا، تجريد في تجريد. ثم لا يخفى أن التمثيل يجري هنا داخل مجال التعقل. حيث إنشاء الكلي من خلال استقراءات الذهن لا يترتب عليه الإشكال نفسه في الاستقراء الخارجي[٢٥]. والكلي هنا يتوصل إليه من دون قفز، بل بطي تنحفض معه الشواهد انحفاضا إجماليا. فهو طي وليس مجاوزة. وهكذا تكون الشواهد الاستقرائية مستوفاة تشخصا. لأن ما تبقى من الشواهد هو إمكان محض. لنقل إذن، أن الوضع الأولي للاستقراء في مرحلته التشخصية، هو بهذا المعنى، استنباط. أي أن الكلي هنا ينطبق على المشخص من الشواهد. أما ما تبقى منها من إمكان محض، فتعالجه المرحلة التجريدية التعقلية للاستقراء. وكذلك الأمر بالنسبة للمرحلة التعقلية أو التمثيلية، فهي أيضا استنباطية بنحو ما من الاعتبار. فالنتيجة تأتي في هذه المرحلة مساوية للمقدمات، المستوفاة جميعها طيا وإجمالا. وقد قلنا أن الطي خاصية تعقلية إلى جانب الانتزاع. بهذا يصبح

الاستقراء مؤلفا من استنباطين: استنباط تشخصي وآخر تعقلي، يتكامل فيه دور التشخيص بدور التجريد. إن المشكلة التي تواجه الاستقراء، هو كون عالم الأعيان يفرض إشكالية استحالة استيفاء الشواهد والأمثلة الخارجية؛ من حيث هو عالم موسوم بالتكاثر والصيرورة، فلا يسمح باستيفاء كل شواهده المشخصة. ما يجعل العقل يتقدم على الواقع مستفيدا من خاصية الانتزاع والطي، التي تبدو للناظر طفرة أو قفزة. فالعقل أسرع. فيكون الاستقراء من الناحية الواقعية دليلا غير ناجز حتى لا نقول عنه دليلا ناقصا. فالفرق بين نقصانه ـ على ما جرى عليه وصف المناطقة ـ كونه مثغورا بفقدان حلقة الطفرة. وبين كونه غير ناجز ـ أي من حيث هو دليل مفتوح ومستدام ـ ودليل تتكامل حجيته بتكامل شواهده.

فلماذا إذن لا نعتبر النتيجة الاستقرائية في طورها التشخيصي، استنباطا؟! فالقفز هاهنا إلى "الكلي" ملحوظ فيه وسع الناظر. لكأن العالم انتهى واستوفي بحسب هذا الوسع. فعالم الاستقراء لا يتعدى إلى الإمكان إلا عقلا، وإلا فإن عالمه لا يتعدى وسع الناظر. ومتى اتسع مداه، أدرك إذ ذاك أجزاءا غير مستوفاة. إن فكرة "الكلي" هاهنا نفسها، لا ينبغي أخذها بوصفها كلية مطلقة، بل هي كلية نسبية تضيق وتتسع بقدر سعة مجال الناظر وجهد المجتهد وبقدر المتاح من الشواهد المعطاة. وفي ارتباط مشكلة الاستقراء بالعائق الوجودي، يصبح الاستقراء إشكالا أنطلوجيا.

لقد أجاد كارل بوبر لما قلب منظور دافيد هيوم بخصوص موضوع التكرار والعادة[٢٦]. لكن لا أحد منهما استطاع أن يربط بين التكرار ـ كيف ما كان وضعه، علة أو معلولا ـ وحقيقة اللزوم. فإذا سلكنا مسلك من رأى من المعاصرين المنطق علما للزوم، أدركنا بأن التكرار، وإن لم يورث يقينا ـ إذ اليقين ينمو من الظن نفسه ـ فإنه يعمق الظن وينميه بالملازمة[٢٧]. وهذه الملازمة، إذا ما نحونا منحى ابن تيمية في رده على المنطقيين هي ـ أي الملازمة ـ ليست ناتجة عن الحجة بما هي علة ـ حيث اعتبر الوسط علة، تسامحا، بل هو علاقة قد تكون علية وقد لا تكون. فاللزوم درجات

وليس درجة واحدة. فالمشكلة تبدأ حينما نتحدث عن البرهان اليقيني والحجاج الظني بلسان المفارقة.ان ما فعلناه، وإن بدا راسخا في التجريد، فهو تبرير للصورة المنطقية للاستقراء ذهنيا. بمعنى، أن الاستقراء معقول ذهنا، منتج خارجا. حتى ندفع دعوى من تراءى له "لا معقولا". فعالم الذهن من اللطافة والدقة حيث لا يتوصل إلى فهمه،تسرعا وذهولا[٢٨].

أشرت إلى أن المشكلة تبدأ حينما نقابل بين البرهان اليقيني والحجاج الظني. وهاهنا يسعفنا علم "أصول الفقه" ليقلل الى حد ما من سلطة المطابقة، بلوغا إلى الممارسة. وهو مثال عن منطق عملي تكليفي مجعول لأجل الممارسة العملية وليس تجريدا محضا. لذا كانت الأولوية فيه للنافع على حساب الصورة البرهانية والكاشفية الدليلية في حالة فقد الدليل. باعتبار المنطق هنا مأخوذ فيه المصلحة الوظيفية. علم الأصول، يعتبر القطع الطريقي حجة لمقام طريقيته اللازمة ذاتا لا جعلا كما يقولون[٢٩]ـ من حيث هو محض اطمئنان. فليس لسانه لسان مطابقة للواقع إلا على نحو "الإمكان". لكنه شعور يتجه إلى المكلف بالدرجة الأولى. يحدثنا علم الأصول إذن ـ من حيث أتاح مساحة أعظم للمنطق العملي وسعة أكبر لمسالك الأدلة ـ عن "الأصل" الذي يلحظ الوظيفة أكثر من الواقع ـ أي المطابقة ـ في حال فقد الدليل. من هنا سمي أصلا عمليا. حيث المعول عليه هنا، المضمون العملي أكثر من صورة الأصل أو مقدار كاشفيته للواقع. فالمعيار هو النفع والجري العملي. من هنا ندرك أهمية ما جاء عن الشيخ الأنصاري في رسائله، معللا قيمة "الأصل" بما أسماه: "المصلحة السلوكية". فإذا كان الأصل العملي لا يحرز واقعا، ولا يتمتع بالدليلية، وبأن الكاشفية غير مأخوذة في موضوعه، فان الذي يدعم مكانته في الاعتبار هو مقدار ما يحققه من مصلحة سلوكية، أهمها إثبات معذرية المكلف. وعليه، إذا ما وسعنا من مفهوم الدليل، كي يشمل كل أشكال الملازمة، أصبح من الممكن اعتبار الاستقراء يحقق درجة من الاطمئنان. وبأن مقدار ما به من كاشفية يعدل مقدار ما به من مصلحة

سلوكية. فيكون حاله في الدليلية والأصولية، حال الاستصحاب في منطقته الوسطى، من حيث هو أدنى درجات الامارة أعلى درجات الأصول. إذ وجه الدليلية فيه، أن الاستقراء أساس العلوم جميعا من حيث كاشفيته المنتجة، ووجه أصوليته، أن في إهماله ضررا بالغا على مسيرة البحث العلمي. ان تمثيلي للاستقراء المنطقي بالاستصحاب الاصولي، ليس جزافا. ذلك لان الطفرة الاستقرائية تفترض بقاء الحكمة فيما لم يستوف من شواهد؛ تعدي الحكم اليقيني نفسه للشواهد المشخصة الى الممكن الافتراضي، استصحابا[30].

إن التكرار على الأقل ينتج افتراضا ـ هو قابل للتكذيب لو أردنا التعبير على طريقة بوبر[31] ـ وبأن التكرار يقوي الظن ببقاء الحكم، ويعززه مع طرو كل شاهد جديد، إلى أن يبلغ لحظة الإشباع أسميه الإشباع الدليلي وهي اللحظة التي لم يعد للشواهد الزائدة أي أثر إيجابي على اطمئنان المخاطب بالدليل. وهو ما يترتب عليه نحو من اللزوم، ينمو هو الآخر مع نمو الحجة. ليبلغ منتهاه مع الإشباع الدليلي. إن البحث عن أساس منطقي للاستقراء، هو في حكم المستحيل كما يؤكد "بوانكريه". لكن ذلك في الحقيقة مرده إلى إشكالات التعريف وقصور في تحرير محل النزاع.

وعودة إلى علي حرب، نقول: قد يكون من المتاح، الانخراط في حركة الاحتجاج على هشاشة البرهان المنطقي، أو الكشف عن فضيحة المنطقيين، لكن ثمة بون شاسع بين دحض مقالة المنطقين قاصدا توسيع مسالك الدليل، ومؤسسا لعلاقات اللزوم، وبين مقوض للمنطق ولكل أشكال اللزوم. فإذا سلمنا بهشاشة البرهان، وسلمنا بأن لا منطق إلا بوجود "ما يلزم"، فإن منطق علي حرب التحويلي التلفيقي الذي يقوض الإلزام من أساسه، ليس توسيعا لمسالك الدليل، بقدر ما هو تضييق او طمس لمسالكه. فقد تنطلي حيلة هذه الدعوى على من رأى في نقض البرهان انفتاحا على كافة ضروب الحجاج، غير أن علي حرب يرفض كل أشكال الدليل المنطقي وكل أشكال الإلزام، وهو لذلك يرج أساس الفعل التواصلي. مع أنه يمارس الخطاب،

والخطاب إلزام. فإن عدم لحظ النافع ومقتضيات الجري العملي في الخطاب، فضلا عن كونه لغوا لا طائل من ورائه، فهو شكل من اللزوم ـ إذ لا إلزام من دون لزوم ـ لنقل إن مناط هذا الإلزام، إيجاد متعة لانتهاك الخطاب؛ متعة القراءة. فإذا كان علي حرب ينكر أن يكون رسولا للحقيقة أو داعية لها، من حيث أخرج نفسه من دائرة الإلزام بوجهيه: الصوري والعملي. فلما يا ترى، كل هذا الإصرار على منطق بديل، أيا كانت دعواه، طالما لا يوجد له موضوع، وهو الإلزام؟! فهل يا ترى ثمة ما "يلزم" علي حرب أن يخرج منطقه هذا ليحاجج به أشكال المنطق الأخرى؟! فحتى لو جاء منطقه تقويضا للإلزام ـ والمنطق هو علم اللزوم ـ فإن منطقه الفوقي ـ Métalogique ـ ناهض على الإلزام، وذلك غاية التهافت!

وعليه، نقول، إن ما سقناه من أدلة مختلفة، ليس في محصلته النهائية دفاعا عن الاستقراء أو رأبا لصدعه البرهاني. بقدر ما هو ممارسة حجاجية، تجعل الهشاشة ـ وإن كان ولا بد لنا من استعمال هذا الوصف ـ ليس محصورا في المنطق الصوري، بل يتسع أيضا للمنطق التحويلي. حتى ليبدو لنا، أن كل من تمنطق ألزم. وكل من ألزم، تهافت. حيث من الوارد أن يواجه سيلا من التحديات والاستشكالات المختلفة. فالفكر، أي فكر، هو قابل للنقد. وان المعول عليه، هاهنا، هو مواصلة الحجاج. لأن ذلك لازم أيضا. ومدرك لزومه ضرورات التواصل وحتمية الاجتماع. وسيظل نداء "قل هاتوا برهانكم"[٣٢٠]. ذلك التحدي الكبير، الذي يفرض مواصلة الممارسة الحجاجية والفعل التواصلي، حتى لا نقع في مأزق الاستقالة، ومصيدة الغيتوهات المنطقية وإيديولوجيا تساوي الأدلة، فبنية الدليل مفتوحة، وفعاليته الدليلية مستدامة.

وهم الاستقالة والتعسكر المضاد

لخطاب الحداثة أوهامه مثلما لخطاب ما بعد الحداثة أوهامه. فلئن كانت أوهام الحداثة تتوارى خلف الإنجازات التي تنتجها الحداثة ـ أي إذا كانت أوهام الحداثة

مشوبة بحقائق واقعية ـ فإن أوهام ما بعد الحداثة، تكاد تكون أوهاما خالصة. إذ قلما لاحظت الواقع وضروراته، وقلما نظرت إلى ضرورات الإنجاز العملي. إنها أشبه ما تكون باستراحة على هامش العقل المقيد، أولنقل، إن الجنون ـ جنون ما بعد الحداثة ـ هو راحة العقل ومتنفسه. لكن، هل هذا يعني يا ترى، أن نقد الحداثة، استقالة أو تحرر من سجون الإيديولوجيا، ونجاة من خطر التعسكر الدوغمائي؟ هل ثمة من يملك القول، بأن الفكر فاعلية حرة على وجه الإطلاق؟

إن ثمة ما هو مشترك بين الخطابين، يجعلهما معا تحت إكراهات التعسكر والانتماء. ما بعد ـ الحداثة، تعسكر معكوس ومقنع وليس تحررا بالفعل. إنه تعسكر تفرضه قوانين الاستعارة، وفي أهون الحالات، تعسكر تحتمه ضرورات الاشتغال. إن فعل القراءة والكتابة ـ وقد لا يخفى ذلك على من رأى الموضوعية وهما ـ غير بريء. إن للأيديولوجيا طبيعة اختراقية وتنكرية، تمكنها من ولوج كافة الخطابات. إنها تولد مع الأفكار وتلازمها إنتاجا ونقدا. إنها بالتالي الخطر الذي يتهدد الموضوعية تباعا. فكون الموضوعية وهما، دليل على عدم انفكاك الفكر ـ أي فكر ـ عن الأيديولوجيا. فهذه الأخيرة هي مرض الفكر وقدر الخطاب، بقدر ما هي فضاءه المتاح. قد ينتقد علي حرب ـ جريا على عادة أهل التفكيك ـ الهوية والأيديولوجيا والانتماء والمنطق... وهنا يكون نقدهم أشبه ما يكون بتعسكر آخر يفرضه مجال الاشتغال التفكيكي نفسه. فحينما يمارس نقاد الحداثة نقدهم للحداثة، فهم يكتشفون ويفضحون تناقضاتها ومفارقاتها استنادا إلى أصل التناقض،وهو أصل الأصول المنطقية!؟

أوهام المثقفين وهشاشة الشعائر التقدمية

لم تنج من آفة التقليد، حتى أكثر الاتجاهات العربية ميلا إلى العمائية، يا للمفارقة!؟ بل إنه قدرنا منذ اخترنا التمسرح في كافة أشكال تفكيرنا واستشكالاتنا. على أن العمائية العربية التي اختارت أن تحذو حذو التشوية الفرنسية الجديدة،

متمثلة في المشروع الفوكوني، من حيث هو ـ في حقيقته ـ محاولة مهووسة بإصرار فذ على مساءلة الأنساق واستنطاق شروطها التي ساهمت في بروزها وفي اغتيال كافة الخيارات أو حجبها، لم تكتشف بعد طريقها او تستبين مهمتها. فحتى عالمية التفكيك تستوجب قابليته للتبيؤ من منطلق ان للفضح نفسه وظيفة نسبية، فالفضح يستمد قيمته من المجال التداولي؛ فرب مفضوح هنا، طبيعي هناك. لقد كان المشروع الفوكوني الأركيولوجي والجينيالوجي حاجة ماسة فرضها السبات الأنثربولوجي في الفكر الغربي، وردة فعل قصوى على تمركز اللوغوس وجبروت الميتافزيقا الغربية. إن ثمة شيئا لم يشأ الغرب اقتحامه، منذ النهضة والأنوار، شيئا استمر في حجبه وقمعه وممارسة النسيان في حقه. إنه السؤال الحينيالوجي الارتكازي في المشروع الفوكوني؛ لماذا تبرز هذه الأنساق وتختفي أخرى؟ أدرك فوكو أن مهمته تنحصر في هذا التحليل التاريخي الذي يسعى إلى ضبط الحقائق التي تتحكم بالخطاب. لقد حاول علي حرب مشاغبا في ممارسته النقدية وتنويعاته الفوكونية، أن يتمثل عبثا هذا الاتجاه، وأن يكتسب بفعل الممارسة والتقادم، صفة الممثل الشرعي لهذه الفوكونية في المجال العربي.

إن الذي يجعل علي حرب ينتصر لاندفاعات العامة مصوبا وعيها على حساب النخب، في نوع من الاستخفاف بخطاب المثقف، هو أن الجماهير تمارس حياتها وتنتج أنماطها على أرض الواقع. في حين، لم يعد في جعبة المثقف، سوى صناعة الأوهام[٣٣]. لقد أضحى واضحا أن علي حرب يعبر عن نزعة براغماتية، حيث لا قيمة لفكر لا يقيم علاقة منتجة مع واقعه. وهذا هو فعلا ما يمثل روح الحداثة. وهو ذاته جوهر ما دعى إليه هابرماس، الذي لم يمارس استبعادا أو تقويضا لنقد الحداثة، بقدر ما احتواه واعترف بأهميته، على ألا يكون هروبا إلى العماء. إن الدور الذي يتمناه علي حرب للمثقف، هو تماما استقالته وانشغاله في الصفوف الخلفية، حيث لا يصبح

له دور غير الكشف عن الوقائع التي تجري في رأيه جزافا وبمكر التاريخ. حيث يكون دوره دور "بومة" هيغل التي تخرج ليلا لتصف ما حدث.

إذا كان علي حرب يتبنى التقنيات النقدية الجديدة ـ وتحديدا الفوكونية، التي جاءت في سياق تضخم في مشاريع المثقفين باعتبارها لحظة أعقبت مشروع النهضة والأنوار وتداعيات الثورات الصناعية المتعاقبة، التي هي كدح الأحرار ومعاناة ومهام قادها مثقفون ووضعوا في طريقها مشاريع، فإنه بالفعل، لا تهمه البدايات التي لا تقوم إلا بعودة دور المثقف العضوي. حيث مثقف النهايات والتفكيك يمكن أن يتعايش معه كاشفا عن مزالقه وهناته دون أن يعمل على نفيه واستبعاده. إن علي حرب وهو يشكو من الاستبعاد والاضطهاد المعرفي، تراه يمارس استبعادا واضطهادا معكوسا ضد المثقف المسؤول ـ وهو ما أسميه الهجر البارانوياني. في حين، وجودهما معا ضروري لبعضهما البعض. يكفي أن علي حرب يقدم نفسه ناقدا، وأن كل أعماله هي تفكيك وتناص. فلولا وجود المثقف العضوي لما وجد داعية التفكيك. إن استقالة المثقف العضوي، صاحب المشاريع والشعائر التقدمية هي بهذا المعنى استقالة لنقاده ونهاية لأنصار التفكيك، الذين يتوقف وجودهم على وجود الأوائل. ما يعني أن وجودهم هو لغيرهم؛ وجودا عرضيا.

مع ذلك لا أبرئ الواقع العربي من هذا التردي الذي استفحل إلى حد التمأزق. إننا لسنا بالتأكيد البديل عن هذه الحداثة التي أنتجها الغرب ـ بإصرار مستدام. فمأزقنا واحد، سواء حملنا مشاريع الممكن أو مشاريع الواجب. إننا قلقون مما يجري في عالم مأزوم ومستباح، بين حداثة تقوض الروح وتدمر النداء الإنساني العميق... وبين محيطنا الذي يمثل حداثة البؤس و بؤس الحداثة. لكن هذا لا يمنع من وجود إمكانيات على هامش هذا الاستفحال. إننا ننظر بقلق إلى العالم، لكننا لا نستسلم لإكراهاته وانهزامياته. فلا بد من ممارسة الفضح لهذه اللعبة، التي وكما عبر سعد الله ونوس: "تمضي حتى الآن ببراءة".

إن مشروع نقد المثقف العضوي، تحديدا المثقف العربي الذي استولى عليه السبات الأنتربولوجي والأيديولوجي، هي مخاتلة حربية، لإخفاء السؤال عن مشروعية اشتغاله كناقد عدمي في مجال مضمخ باللامعنى. إنه اشتغال نقيض للبناء، لكنه ينطوي أيضا على هواجسه؛ إرادة الاختلاف. إن نقد المثقف العضوي هي بمثابة صك لإيجاد دور على خلفية هشاشة الآخر ومشاريعه. فإذا كان مأخذ ناقد الحداثة، على الحداثة، كونها تسعى في أوج تمركزها، إلى نفي آخر العقل L'autre de la raison، فإن القبض على آخر العقل لا يكاد يتحقق إلا باستبعاد العقل. بهذا الفعل التناقضي التناوبي، يكشف علي حرب عن أنه يسلك مسلك النفي، ويتمثل الحداثة وتمركزها على نحو معكوس. وكما أكدت مرات عديدة؛ إن نقد المركز هو تأسيس لمركز مختلف. والحديث عن النهايات، هو حديث عن البدايات المشوهة. ففي نقد مشروع الحداثة يكمن نزوع إلى تحقيق مشروع الحداثة المعكوسة. في النتيجة نحن أمام فعل تغالبي. حيث السعي إلى تغليب ما بعد الحداثة على الحداثة لن يتحقق الا عبر توسل خفي بتقنياتها في النفي والتمركز.

إن الفكر العربي اليوم، سواء أكان ايديولوجيا صارخا أو علميا مدعيا، فهو تعبير عن مخاض. والحديث عن السبات الأنتربولوجي في هذه الآونة التي لا تزال الحداثة فيها جنينية، وربما مشروعا لم تنعقد نطفته في رحم الانهيارات العربية المتوالية، هو ضرب من البهتان، طالما أننا لم ندق عسيلة هذا السبات. وكما رأت الهيغلية دائما في هذه المخاضات، تطورا للروح، وخروجا من السبات الذي تعكسه اللحظات التي تمر بلا تاريخ. إن حالة المخاض هي داعي تفاؤل وإن على المدى البعيد. وأن صراع المثقف العضوي ليس صراع دانكشوت يقارع طواحين الهواء. بل هي ممارسة تدفع بالفكر إلى أن يأخذ مكانته الطبيعية. إن نفي واستبعاد المثقف العضوي، معناه أن نجعل التاريخ يمر بلا أفكار تتلاقح وتمارس اختلافها حول المشاريع لا على خلفية تقويضها.

لاننكر أن المثقف العربي ـ وهو جزء من أزمة العرب وان قدم نفسه بوصفه طليعيا ـ قد وقع في الثرثرة، ولاننكر كونه لم يصنع أوهامه أولم يمارس البطش والتعسف الإيديولوجيين في أبشع صورهما. كما لاننكر أن المثقف العربي ساهم بشكل أو بآخر في تمأزقه، بفعل ما مارسه من حجب للحقائق والتفاف حول المعقول وبفعل التحرش بالاستبداد أو الإسهام في خلط الأوراق وتمزيق الخرائط. ولا أزعم أن كل مثقف قدم نفسه بوصفه مثقفا عضويا يستحق شرف هذا المقام أو هو فعلا يمثل نموذجا للمثقف التنويري أو التقدمي. لكن هذا لا يبرر خطاب النهايات وانتحار المثقف. نعم، لا يقدم علي حرب نفسه كصاحب مشروع أو برنامج ناجز. ويقرف ـ ككل العدميين ـ من ذلك النشاز الذي يحدثه قرع طبول الأيديولوجيات، لكنه سرعان ما تخونه الذاكرة والموقف، فيظهر اندهاشا ناذرا من منجزات حداثية ومدنية. إن قمع الوجه الآخر للحقيقة قد يكون هو الشرط الممكن، وربما الضروري للتنزيل والممارسة. فالفكر لا ينزل إلى الواقع ملبدا بغيوم العماء، أو دون أن يبرح فورا راحة الخيال. إن الواقع لا يتسع إلا للعياني. والعياني هو الوجود الذي يحمل في ثناياه إمكانية التعين التي لا تقوم إلا على أساس قمع الوجه الآخر للحقيقة، كضرورة لإحكام النسق. فالعقلانية في صرامتها قد تغازل سرا مساحتها المستبعدة. وقد تضطر بين الفينة والأخرى، إلى اختلاس حدوسها من خزائن الخيال. لكن الواقع في نهاية المطاف لا يتسع إلا للمشاريع التي تحمل ختم العقل بحمولة تنوء صرامة وقمعا وتسلطا، وتلك هي حقيقته. فالعقل قد يقبل بمغازلة آخره l'autre de la raison انتزاعا وتجريدا، لكنه يطارده خارجا. لا يخفي علي حرب أحيانا إعجابه أو اندهاشه أمام بعض الظواهر المدنية، التي هي في حقيقتها إنجازات الحداثة وابتكاراتها. إنجازات تعتبر صنيعة ذلك القمع الذي يرفضه الناقد في الحداثة فيما هو يمسك بعصى "نيتشه" من الوسط. هكذا ألاحظ كيف أصبحت العولمة في نظر علي حرب، فتوحا وخلاصا تاريخيا. متعرضا لنقادها بشتى التهم. وكان يفترض

من المفكك العربي أن لا يستسلم للشعارات النيوليبرالية، كي يزف لنا العولمة "بأختامها الأصولية وشعائرها التقدمية" كما هو عنوان إحدى مؤلفاته. لقد تبنى شعاراتها والتبس عليه أمرها، فيما هو يحجب فظاعاتها منافحا عنها، على عكس نقادها الذين بدوا أكثر تفكيكية منه لشعاراتها، فاضحين مخاتلاتها، قارئين ما وراء خطابها "الميديولوجي"، وما هو مسكوت عنه في خطابها الرسمي، بوصفها تحمل من عناصر القمع والاستبعاد ما هو ظاهر لنقادها. لا يجد علي حرب حرجا في أن يقدم قراءة احتفالية للعولمة، كما لو أنها لا تمثل أوج الحداثة في قمعها وتمركزها، وكما لو أنها الجنة الموعودة. فخطابه الحداثي التنكري تفضحه لغة، النهايات، (حديث النهايات)، الذي يجعل منه كاهنا تاريخانيا. أو يفضحه عنوان: فتوحات العولمة، الذي يجعل منه داعية نيوليبراليا. ذلك هو الوجه الآخر لتلك الملحمة التفكيكية "الحربية" المغشوشة، حيث تظهر حقيقة أصوليته الحداثوية المقنعة، وعنوان شعائره التقدمية، أولعلها بدت رائعة الروائع في سياسته الفكرية. تلك باختصار المسافة الفارقة بين علي حرب مفككا ـ بكسر الكاف الأولى وتشديدها ـ ومفككا ـ بفتح الكاف الأولى مع التشديد ـ. هناك بالتأكيد، الكثير مما يكفي قوله بخصوص هذه الملحمة. وثمة ما يستحق المزيد من الفضح لما يخفيه منطوق نصوصها. إلا أن ذلك لا يعني غياب مساحات أخرى، يبدو فيها المفكك العربي أكثر جرأة وصراحة من نظرائه. ويظل النقد الحربي التفكيكي ـ رغم هشاشته ـ ضرورة تسند الخطاب العربي، وصوتا جميلا يزف متعته الفكرية إلى عقل صمت آذانه عن سماع همس آخره. إنه على أية حال، ليس استبعادا، بقدر ما هو تفكيك التفكيك، على غرار تهافت التهافت. وذلك سعيا منا حثيث للتخفيف من العمائية العربية، في محاولة لاستئصال شؤفة هجرها البارانوياني.

تطبيق خامس

الإسلام والسياسة

نموذج أول

فصل المقال فيما بين الدولة والدعوة من اتصال وانفصال*

يتعين على الناظر في طبيعة "الدولة" ووظيفتها من المنظور الإسلامي، أن يحسن التمييز بين مقامين في الاعتبار. أما الاعتبار الأول، فيتصل بعلاقة الدولة بالعمران، كما فصَل القول فيها وأطنب،المؤرخ العربي عبد الرحمن بن خلدون. وأما الاعتبار الثاني، فيتصل بعلاقة الدولة بالمنظومة العقائدية والتصورية للجماعة موضوع الدولة ومتعلقها. ويبدو أن ثمة سببين لهذا اللبس الذي انتهى إلى إغماز طائفة من المسلمين في أمر الدولة، بوصفها حقيقة موصولة بالاجتماع السياسي، أو حتمية؛ لعلها أبرز الحتميات في تاريخ الاجتماع الإنساني:

السبب الأول: هو أن نشأة الدولة وتأسيسها في التاريخ العربي،كان قد تزامن مع حركة الدعوة وورود الإسلام. حتى ليبدو للناظر، أن الحدث الإسلامي كان هو من أرهص إحداث الدولة في المجتمع العربي.

السبب الثاني: وهو يعزز السبب الأول؛ أن قائد الدولة العربية ومؤسسها هو صاحب الدعوة نفسها.

كلا السببين يريان في الدولة والدعوة أمرين متلازمين. فصاحب الدولة الأول هو صاحب الدعوة الأول. هذا التركيب في الواقع التاريخي للدولة بوصفها ملازمة للدعوة، هو تركيب ظاهري ووهمي. ومتى ما أدركنا أن حقيقة الأمرين في الواقع

---

*ـ مجلة الكلمة، العدد ٤٣، السنة العاشرة، ربيع ٢٠٠٤.

كونهما منفصلين نحو انفصال وإن كانت العلقة الوظيفية والتاريخية هاهنا لها حدودها المقررة. وذلك دفعا لقول المنطقي؛ بأن ما ركب في الخارج، ركب في العقل ولا ينعكس الأمر. فهذه الرؤية الحلولية التي تستبد بالأذهان، لا مصداق لها في اعتبار القاعدة المنطقية، بل إنها خارجة عنها تخصصا، لجنبة كونها وهما تسالم عليه طائفة ممن لم يؤتوا دربة النظر في طبائع العمران وسنن الأحوال. إذ أن الناظر في تعاليم صاحب الدولة والدعوة، يدرك أن هذا الأخير لم ير إلى الأمرين بعين الوحدة الحلولية، بل بعين التكامل الوظيفي وتوزيع الأدوار. حتى لا يقال: متى ما بادت الدعوة، بادت الدولة أو العكس. فهذه الملازمة التي تبدو صورية، بل ومغالطة أكثر مما هي حقيقية وواقعية، هي ما أدى إلى أن يقال، بأنه متى ما لم تقم دولة الخلافة فلا اعتبار لإسلام الناس، لا بل زاغ بعضهم وبالغ شططا حد القول، بأن "لا إله إلاّ الله" غاية لا تدرك وليست حقا متاحا للنوع في كل حال، أو شهادة جاءت على نحو الإرشاد. وعلى هذا الأساس، قد يُقال: إما الخلافة الإسلامية أولا يكون الإسلام. ويصبح فرض إقامة الدولة على ذلك المنهاج محل النظر، مطلبا من ذاتيات الشهادة ومقوماتها. فمتى ما لم تقم دولتهم على المعايير المذكورة، فهم كفار. ولا بديل للشرذمة طالبة الخلاص والانعتاق من جاهلية مجتمع مسلم لم يقم دولته على صراط مستقيم. شهد التاريخ أنها لم تكن كذلك قط. أن يقيم دولته في جماعته. وكأن الدولة غاية الإسلام القصوى، لا محض وسيلته الناجعة. ولنتوقف هنا عند الشبهتين:

التلازم بين الحدثين: الدولة والدعوة

في البدء يبرز السؤال الإشكالي: لو كانت الدولة توقيفية وصناعة إسلامية محض، فلم كان الإسلام ضحية لهذا النسق السياسي على طول الخط. كيف حصل التناقض واستفحل بين الدعوة والدولة، حتى بات واضحا أن الدولة يومها كانت تتطور وفق منطق تاريخي محدد؟ نقول: لا تلازم بين الحدثين، لا من جهة الواقع التاريخي لكليهما، ولا من جهة المقاصد لكليهما أيضا.

فأما من جهة الواقع التاريخي، فإن الدعوة قامت ولايزال السلطان في الاجتماع العربي، لأولي الشوكة، كل حسب نفاد وانتشار عصبته أو اتساع رقعة غلبه.

وأما الحاجة إلى الدولة، فقد كانت حاجة اجتماعية وتاريخية منفصلة عن الحاجة إلى الدعوة.ولايخفى أن "الشرك" الذي استدعى الحاجة إلى الدعوة، يكون مع الدولة أو دونها. ويلزم عنه أن" الإيمان"يكون مع الدولة أو دونها. فليس للدولة مدخلية في اصطناع الإيمان؛ بل هي ظاهرة في حقيقة أمرها، محايدة، ما لم تصبح طرفا في الإقناع تبشيرا أو إرهابا. فالناس مسلطون على أذهانهم، أحرار في اصطناع ما شاءت لهم ايراداتهم واختياراته، دونما إسراف في تقدير حرياتهم بما يصيب الاجتماع ويتهدد أركانه، حيث كل مقدور بقدره. ويدفع أيضا، بأن هذه الملازمة غابت عن دعوات سابقة،حيث قامت الدعوة ولم تقم الدولة. فليس بالضرورة كل نبي هو قائد دولة والعكس يصح. ويضاف إلى ذلك، أن ما اختص به الاجتماع العربي أيام الدعوة، حيث أن المجال بلغ حدا من التوحش المعيق لقيام العمران الملازم لرسوخ الدولة، فرض على صاحب الدعوة، أن يتعدى دور إثارة دفائن العقول إلى تعليم تفاصيل الحياة اليومية، بعد أن عز على الاجتماع الوحشي أن يلتقط الإشارة الإرشادية إلى ما يرفع عن كاهله "الوصاية". فكان محمد (ص) يعلمهم كل شيء حتى "الخراءة" كما ورد في الخبر الصحيح عن سلمان المحمدي الفارسي. لا يخفى أن تعلم "الخراءة" لم يكن من جنس الأحكام التعبدية التي خفيت مناطاتها أو الجعلية التي لا يستقل بها عقل أو يقرها مبنى العقلاء. ومع ذلك فإنها من التعاليم التي استعصت بما فيه الكفاية، حيث تطلبت جهدا من صاحب الدعوة مضاعفا تجاه قوم لا عهد لهم بالتمدن، فكان رسول الحقيقة السماوية إليهم، وأيضا معلما لهم كثيرا من مفردات شؤون دنياهم. بعد أن كانوا في البداوة والتوحش من الرسوخ ما اعترفوا به وسارت به ركبانهم، وهذا ما تمت معالجته في اجتماعيات صاحب المقدمة. فإذا كان أمر "الخراءة" يتطلب من صاحب الدعوة كل هذا الجهد، الذي ما كان له أن

يبذله، فيما لو كان بعث في إحدى المدنيات المجاورة، كفارس والروم وماشبه؛ فأي جهد يا ترى هو المطلوب، فيما لو تعلق الأمر بإنشاء الدولة ومأسستها. هذه الملازمة التاريخية، في وجه من وجوهها، ناظرة في أوضاع العرب وطبيعة عمرانهم، وعجزهم عن إنشاء دولتهم، التي بها سيقوم تمدنهم، باعتبار التمدن ظل مطلبا إسلاميا مقدميا للقضاء على شروط النفاق والكفر، التي هي في البداوة أكثر رسوخا منها في الحواضر " الأعراب أشد كفراً ونفاقاً"، وبعد أن أضحى التعرب بعد الإسلام كفرا بواحا. فهي في ذلك من باب اللطف، لتقريب الدعوة إلى الناس وليست لجهة طلب الدولة في ذاتها. فمتى ارتفعت الموانع التي لا ترتفع إلا بالدولة، وقلت الحاجة إليها في الوسيلة، وبقيت الحاجة إليها من جهة مقاصدها التي تتميز بها كظاهرة راسخة في العمران المدني.

وأما كون " النبي " ملك وصاحب أمر، فذلك يتعين إدراكه بلا واسطة في الإثبات، لكون الاجتهاد في تقصي الأفضلية فيما عداه في المجتمع المؤمن بنبوته، دونه خرط القتاد. فالإيمان باستحقاقه لهذا المنصب ثابت بالضرورة، ما دام أنه فرع لكمال الشخص الذي يعتقد في نبوته. فلا يقال أن النبي (ص) المسدد دونه من هو حقيق بإقامة العدل بالقسط بين الناس. وهذا أمر استثنائي، حيث زمان "النبوة" محصور، وأزمنة الفترات والغيبات أوسع وأكبر. فيكون الاجتهاد في غير زمان المعصوم عمدة معرفة الأفضل لسياسة النوع. فإن كان العلم الضروري في الأول يقيني، فهو في الثاني ظنِي.

وأما التمايز في جهة المقاصد بين الدولة والدعوة فهو تمايز في المادة والصورة، وإن كان مايشير إلى نحو التقاء في المقاصد القصوى ناشي عن علقة عموم وخصوص من وجه. أما التمايز في المادة، فلا يخفى أن "المجيب" في الدعوة هو الناس كل الناس، سواء أكانوا أفرادا في هذا الوطن أو ذاك. فمادة الدعوة إن كان من " المجيب" هم الناس كافة، وإن كان من جهة "السائل" فهم أيضا الناس كافة.

وكون الدعوة لا وطن لها، فهي أوسع من تطلبات الدولة في العمران. ذلك لأن حدود الدولة وموادها مستقلة عن حدود الدعوة وموادها، وشروط هذه مستقلة عن شروط تلك. فإذا كانت الجغرافيا والعرق والثقافة والاجتماع موادا للدولة وحدودها، فإنها في الدعوة حدود مهملة ومواد لا أس ينهض باعتبارها. لا بل، أحيانا تصبح حدودا مانعة ومعيقة للدعوة. وهذا لا يمنع أن تلتقي الدولة والدعوة، متى ما أصبحت حاجة بعضها إلى الآخر من جهة الوظيفة قائمة إلى الدرجة التي يصبح فيها للدعوة مدخلية حاسمة في حفظ حق الإنسان في الإيمان والاعتقاد؛ حيث حماية الحقوق، حق للمواطن على دولته. وليس ذلك هو الالتقاء الوحيد في المقاصد القصوى بين الدولة والدعوة، بل إذا كان الإنسان من منطلق ماهيته كإنسان هو هدف الدعوة وهدف الدولة العادلة؛ فذلك منتهى ما يجعل الدولة والدعوة في مسلك حضاري واحد. وهذا لا يمنع من الإشارة إلى ما شهده تاريخنا من حالات كثيرة تصالحت فيها الدولة مع الدعوة و حالات أخرى تخاصمتا فيه بأعنف العنف.

وأما التمايز من جهة الصورة، فإن طريقة انتظام حدود الدولة ليست كانتظام حدود الدعوة. فإذا كان " الحق" في الدولة يتبع السواد الأعظم وذي العصبة، فإن "الحق" في الدعوة يتبع الأكفاء، بمقاييس "العلم" لا " الشوكة". بل إذا كان "قائد" الدولة يفترض فيه جملة شروط، كالصحة والشجاعة والسياسة. إلى حد التناظر مع السوبرمان، فإن المطلوب من صاحب الدعوة، أن يكون عالما قوي الحجاج ودربا في الجدل وسليم البيان، وإن افتقد القوة والشوكة، أو كان من هزال الجسم نظير من وصف من بعض علماء الصحابة، بذي السويقتين.

وأما كون التقائهما في المقاصد القصوى، لجهة علقة العموم والخصوص من وجه؛ هو أن كل "دولة" في نهاية المطاف تحتاج إلى "دعوة" وليس كل "دعوة" تحتاج إلى دولة احتياج ضرورة.

ونزيد دفع التلازم بين الدولة والدعوة وضوحا، حينما نشير إلى أن هذه الملازمة صارت متوترة مترددة في التاريخ السياسي الإسلامي - بل إن وهم الملازمة - ما بين الدولة والدعوة. خلا مكانه لملازمة جديدة بين الدولة والفتوح - أو الدولة والخراج - فكان أن رفض الخليفة العربي، إسلام بعض أهالي البلاد المفتوحة، لأن إسلامهم يحررهم من دفع الجزية - فهم رعايا أهل ذمة أولى له من أن يكونوا رعايا مسلمين - فأين ذلك من غايات الدعوة. هذا مع أن الدعوة أوصلت "الدين" إلى أبعد مما بلغته الدولة؛ أعنى بلوغ الإسلام بلاد الهند والصين.

وفي نهاية الأمر نقول، إن السعي إلى نقض "الدعوة" يُردَ بالدليل والبرهان؛ وسلاحه "الحجاج". في حين أن السعي لتقويض "الدولة" يرد بالقوة والعنف؛ وسلاحه النضال والغلب - وقد بدا ذلك التمايز في مقامين.

- أما مقام الإكراه في الدين: "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي".

- وأما مقام الإكراه في الاجتماع؛ " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير؛ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق ".

إن التمايز في المقاصد - مع الإقرار بالتلاقي في المقاصد القصوى برسم عُلقة العموم والخصوص من وجه - يبدو واضحا، مدركا بالوجدان - فمقاصد الدولة اجتماعية محض - ومقاصد الدعوة فضلا عن أنها اجتماعية، فهي تربوية تزكوية.

فمقتضى رسالة النبي أن يبلغ بالنوع أرقى ما أمكن في مسالك العرفان. فإذا كان المواطنون سواء أمام الدولة في الحقوق، بغض النظر عن اعتقادهم أم رقيهم أو دونهم من الدعوة؛ فإن شخوص الدعوة متفاوتون متميزون. فإذا كان قصد الدولة أن تحمي حقوقك مقابل واجبات تفرضها عليك، فإن قصد الدعوة، أن تحقق لك كل مطالبك الروحية حسب استعداداتك، وترقى بك إلى ما ليس في مقدور الدولة القيام به ولا من اختصاصها، وتطلب منك واجبات، تجعلك مسؤولا أمام " الله".

بالتلازم بين صاحب الدعوة وصاحب الدولة

قلنا أنها ملازمة فرضها من جهة، واقع المجال بوصفه متوحشا. فرض على صاحب الدعوة أن يبذل وسعا إضافيا لملأ فراغ ما غاب من فنون وصنائع راسخة في العمران الحضري. فالأمر له ها هنا علاقة بالرشد والاستغناء عن الوصاية.

ومن جهة أخرى، اقتضى أمر الدعوة وسيلة لجمع شتات هذا العمران وانتشاله من بداوته ليخرج من طوره الأعرابي .الأعراب أشد كفرا ونفاقا .إلى طوره المدني، ليستوعب منطق دعوة جاءت لتثير للناس دفائن العقول وتبعث فيهم الرشد، وليس لتفرض عليهم وصاية تجعلهم عبئا ثقيلا على التعاليم، وليس أن يكونوا هم بنضجهم مطية تفعيل وتحرير للتعاليم.

فالتعاليم جاءت لترفع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم لينفذوا من أقطار السماوات والأرض بسلطان عقل، وليستنطقوا قرآنا إنما كان غير ناطق قبل أن يستنطقه الرجال. وليس غايتها، أن تصبح هي نفسها أغلالا تمنع الإنسان من الانخراط في سنن الكون ومنطق التاريخ والاجتماع. وترتفع تلك الملازمة ـ التي هي ملازمة وظيفية عرضية ـ من أن صاحب الدعوة، بدأ داعياً "لله" وللعدالة الإنسانية، وليس للدولة. ولو كان كذلك، لاستجاب لهم يوم ساوموه على أن يملكوه عليهم إن كان طالب ملك. فكان أن أعلن فراقا بين دينه ودينهم. وزاد ذاك الفراق وضوحا يوم قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)، لابن عباس بذي قار، وكان يخسف نعله؛ بأن خلافتكم عندي أهون من نعله تلك، إلا أن يقيم بها حقا ويدفع بها باطلا.

وكل هذا يضعنا أمام حقيقة كبرى: أن الدعوة جاءت لتحيي الناس، أينما كانوا؛ مع وجود الدولة أو عدمها. وأن الدولة جاءت لتنظم أمور الناس وتحمي حدود الإجتماع.

وقد أردنا بفك هذه الملازمة، أن ندفع شبهة كبرى؛ وهي اعتقاد شرذمة من هذه الأمة، بأن الدولة أمر توقيفي، وجعل شرعي، وليس حقيقة راسخة في منطق العمران.

وذهاب آخرين، إلى أن الدعوة تدور مدار الدولة وجوداً وعدما ـ فحيثما تعذر أسلمة الدولة أو صياغتها على وفق معايير محددة، اعتبر الأمر نهاية للإسلام والمسلمين؛ وإعلانا صريحا بدخولنا عصر الجاهلية، وبأن المنعتق، في عزلة شعورية وهجرة للنوع و تكفير للمحيط. وذهاب آخرين إلى الإنهمام بالدعوة وترك الدولة، وكأن هذه الأخيرة لا حقيقة لها في سنة الأحوال، بدعوى "لا حكم إلا الله"! على أن تصدي النبي (ص) إلى سياسة الدولة في بداية نِشأتها، هو من باب الواجب التكليفي الذي أصبح عينيا دفعا لضرر أعظم، وهو انفراط العدالة الاجتماعية. ومع ذلك، فإن شأنية النبي(ص)، لم تكن هي الحجة في إثبات إمامته بالمعنى الولايتي إلا مع وجود البيعة والرضى. فلو كان منطق القبول بالنبي (ص) كصاحب دعوة هو نفسه منطق القبول بالنبي(ص) كصاحب دولة، لكانت الشهادتان ـ وهما عنوان الانقياد لدعوته ـ يكفيان ويغنيان عن البيعة، كعنوان إضافي عن الانقياد لدولته.

وإذا استوعبت ذلك، انتقلنا معا إلى بحث دعوى من يطرح "الخلافة" بديلا عن واقع الدولة الحديثة والوقوف، باقتضاب، على فساد منتحلي هذه الدعوة. فيدفع هذا بدليلين:

الأول: الدليل التصوري

لا يكفي بحسب تعريف المنطقي إثبات التمايز بين دولة الإسلام ودولة الأغيار. فالتعريف قبل أن يبلغ التمايز، يثبت صورة المعرف ـ بفتح الراء ـ في الأذهان ـ وهذا ما لم يحصل عند دعاة قيام "الخلافة" ـ فهم لا يملكون تصورا عنها في منطق زمانها بالأحرى منطق زماننا. وقد رأى المرحوم سيد قطب، بأن لا جدوى من التفصيل في وصف شكل هذه الدولة أو صورتها. معلقا ذلك حتى حين قيامها.

وإذا كان أقوم التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع، فإن تعريف دعاة الخلافة لدولة الخلافة، مما لا يشتمل على كل هذه العلل، أو ربما اشتمل عليها بصورة مغشوشة، كما لو جعلوا الصورة، نماذج تاريخية، لم تحض بالمشروعية في عصرها

بله عصرنا ـ أو جعلوا الفاعل مطلق من آمن بدعوتهم، بلا شرط، أو جعلوا الآلة عنفا لا يبقي ولا يذر أو الغاية تحويل المجتمع إلى سوق للخطابة والوعظ وليس العمل والكدح طلبا لقوة الحداثة. ومع عدم ثبوت صورة المعرف ـ بفتح الراء ـ تصبح الدولة الإسلامية في منظور دعاة الخلافة حجاجا مستداما وعنادا وعنفا. حتى أن الدعوة إلى هذا النموذج إن كانت تفتقر إلى تصور في ذهن الدعاة إليه، كيف تنتقل إلى أذهان من ليسوا مستعدين في هذا العالم لسماع ثرثرة أقوام هم مدعوين إلى تأسيس دولتهم، لا على أساس الاستحضار لنماذج مضت، بل ما أحوجهم أن يقيموها على أسس نقد ذاتي لهذه النماذج التاريخية.

الثاني: الدليل التاريخي

كان على دعاة خيار الخلافة أن يجيبوا على سؤالين:

الأول: هل الحداثة أو الغرب والاستعمار هما سبب مأزق النظام السياسي الإسلامي التاريخي، أم أن الأمر راسخ في صلب تجربتنا. وحتما لم يكن الشهرستاني صاحب "الملل والنحل" مستشرقا ولا مؤرخا للاستعمار، يوم أعلن، بأنه ما استل سيف في الإسلام على أمر أكثر منه على الخلافة...

الثاني: إذا كان التاريخ السياسي للمسلمين خضع للمقاتل والمجازر، حتى أنه بات أسوا لهم في زمانهم، فكيف يراد له أن يتحول إلى بديل في عصرنا الموسوم بالنضج والتحرر وشرعة حقوق الإنسان، اللهم إلا أن يخضع إلى النقد؛ فمن قام بذلك حتى الآن؟!.

إن شرذمة من دعاة الخلافة الإسلامية بلا قيد أو شرط، فضلا عن جهلها بمنطق الاجتماع والتاريخ، فضلا عن عسر تحققها في ظروفهم الراهنة، فهي تتمسك بأكثر ما فشلنا في تحقيقه تاريخيا. فدولة الإسلام كما ينتظر منها اليوم، أن تكون دولة للعدالة الإنسانية، مستشرفة نموجها في المستقبل، لا في الماضي. إنها ليست دولة للشعارات وللماضي. علما أن النموذج النبوي هو نموذج للمستقبل، وإن أرغمته الشروط

التاريخية أن ينعكس على ذاك المثال في اجتماع لما يبلغ بعد رشده. وبلا شك إن دولة الإسلام المطلوب قيامها، لاعلاقة لها بنماذج مضت، ولا بكل البؤس التاريخي الذي كان ولا يزال سبب تخلفنا؛ إنها بالأحرى دولة الإنسان المسلم الحر الكريم النافع المنتفع، وليست دولة المتجبرين والمستكبرين الذين كانوا يقولون في حق مخالفيهم: اقتلوهم بالشبهة والظنة! وعليه، ما أحوجنا إلى التمسك بما نجحنا في تحقيقه، وأن نطرح ما أخفقنا وأخفق أسلافنا في تحقيقه على طاولة المراجعة والنقد. فالمسلمون اليوم مدعوون ليس إلى مراجعة حاضرهم فحسب، بل هم مضطرون إلى مراجعة تاريخهم؛ وحسن التقاط إشارات مستقبلهم. من حق المسلمين أن يفكروا في خيارات سياسية وفق تعاليم إسلامهم وإكراهات أعرافهم. على أن العرف الدولي هو نفسه غدا جزءا من عرف المسلمين، خلافا لما كان عليه عهد أسلافهم. على أن تأسيس هذا البديل السياسي لا يحتاج إلى دعوة بالجدال، بل إلى دعوة بالنموذج والحال. فالعالم إن رأى في دنيا المسلمين ما هو مدهش حقا، ووجد في تدبيرهم لمدينتهم ما ينفع الناس، فسينقاد حتما لبديلهم، ويلتمس التقدم من دورتهم. ولا يخفى على الحكيم الذي انتظمت الحقائق في ذهنه على النحو الأكمل، أن بديلا كهذا يقصد إلى تحرير النوع كل النوع، لن يتشكل في أزمنة المحنة ولجة الكراهية، ولا في السجن الحربي ولمان طرة ومعالم في الطريق، ولا في كشمير والشيشان وقندهار... بل هو مخاض أمة بكاملها وإفراز نهضة لا بد من الإعداد لها، ومنتج عقل ناقد متأمل تحرر من الوصاية وبلغ رشده. وليس بعد ذلك إلا القول على لسان علي بن أبي طالب(ع): "فلا يرفع أحدكم صوته فوق أحد من دون حجة. واعلموا أن الظفر لمن احتج لا لمن لج".

نموذج ثاني

الإسلام والعلمانية*

ـ هل الحوار مستحيل؟ ـ

○ إلى أي حد يمكن أن تكون فكرة العلمانية في العالم العربي الإسلامي مسؤولة عن انبثاق الثنائيات المذكورة؟

□ إذا أردنا، حقيقة، توخي الحذر في تناول موضوع العلمانية في العالم العربي والإسلامي، تجنبا للوقوع في محذورات الصراع الإيديولوجي القائم في قسمه الأكبر على المغالطة التاريخية، فما علينا إلى استكشاف أو إعادة استكشاف السياق التاريخي الذي انبثقت فيه العلماني كفكر جديد وتيار كبير مناهض لهيمنة الإكليروس على الشأن العام وعلى السياسة المدنية. وحينما أتحدث هنا عن إعادة استكشاف السياق التاريخي لهذا الحدث بكل ملابساته وتداعياته، فإنني لا أريد الوقوع في فخ الأسطوانة المرددة من قبل الخصوم التقليديين للعلمانية في سياق التغالب السياسي والأيديولوجي الذي أضفى بخيميائه المضلل، مناخا فاسدا، غدت فيه المفاهيم والأفكار أدوات للصراع والغلب، لا أدوات، للمعرفة والعلم. ولذا، أقول: إن كنا سنتحدث برسم هذا الغلب، ونستصحب كافة رواسبه وحمولاته، أعتقد أننا لن نصل إلى نتيجة، ولن يكون لحديثنا جدوى منذ الوهلة الأولى. وإذن، على هذا الأساس لابد أن يستمر الحوار، ولننصت إلى الآخر وما يقوله وكيف يقوله، ولو كان من أقصى المختلف ومن أغرب الخلاف. لننصت طالما الإنصات هو أبو الحكمة. لقد كانت الأساطير اليونانية تنحت جوبيتر،، قاهر السنطور في شكل إنسان

---

* الإسلام والعلمانية، " منتدى الحوار"، العدد: السادس، دجنبر ٢٠٠٣ . يناير ٢٠٠٤.

مزود بأذنين كبيرتين. وكان تفسيرهم لذلك، أن كبر الأذنين دليل على الحكمة. أي بما يرمز إليه من طول الإطراق وحسن السماع. هذا ما يجب استكشافه في تعاليمنا التي تحث على السماع وعلى ثقافة السماع. ليس بالمعنى السلبي للسماع بأن نكون "أذن" أو في مستوى من قالوا: "واسمع غير مسمع" أو "ماذا قال آنفا".. بل في مستوى الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه". الآية الكريمة تحث ليس على مجرد أن نسمع ما يقال، إذ السمع بهذا المعنى قد يكون أمرا اضطراريا كمن يضطر إلى سماع صوت مطرقة الحداد. بل الفضيلة هنا هي للاستماع بوصفه طلبا للسماع وتصميما مسبقا واستراقا للسمع وتصيدا مدبرا للمعرفة. الأول سماع اضطراري فيما الثاني سماع واعي وإرادي. إذا استوعبنا ذلك، عدنا إلى صلب موضوعنا، فنقول، بأننا نعني بالسياق التاريخي لانبثاق الحدث العلماني كخيار تاريخي. جملة الملابسات والشروط التاريخية التي تحكمت ورافقت تطور النزاع بين سلطة الإكليروس الظلامية وقوى التحرر والتنوير. سوف أتجنب الحديث عن العلمانية بوصفها المسؤول الأول والأخير عن النهضة. إن ملامح العلمانية لم تظهر بكل قسماتها الايديولوجية حتى ذلك الحين. لقد انطلقت الإرهاصات الأولى للنهضة في فضاء الكنيسة الكاثوليكية. فكان معظم العلماء والمفكرين والفلاسفة الذين قادوا النهضة كاثوليكا. بل لقد كان وراء الإصلاح الديني، رجال الدين أنفسهم. أعتقد أن هناك جملة من المغالطات وقعنا فيها نتيجة غياب تاريخ موضوعي لهذه الحقبة ولتلك المخاضات التي عاشتها أوربا الناهضة على مستوى الإصلاح الديني وحركة التنوير. لم ندرس كيف ولماذا كان بعض التنويريين كاثوليكا ولم يكونوا بروتستانت. ولماذا كان بعض هؤلاء ضد التعاليم الأرسطية التي دافع عنها بعض الكاثوليك، لصالح التعاليم الأفلاطونية. الإصلاح الديني عنصر أساسي في صيرورة النهضة الغربية. لكن الإصلاح الديني ليس وحده المسؤول عن انبعاث الغرب. يقولون إن التنوير هو ثمرة للرشدية اللاتينية بوصفها شكلت الوسيط الأكثر نجاعة، والذي وصل بين الغرب

القديم (اليونان) والغرب الحديث (أوروبا الغربية)، وبوصفه وسيطا جعل أوربا تعانق الأرسطية بامتياز. لكننا نجد مناضلا تنويريا إصلاحيا مثل "راموس" كان يلعن أرسطو ويستهجن فلسفته. لكننا أيضا نجد حركة فكرية تتجاوز أرسطو لتقبض على الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية. ربما الفكر الوسيط كان أرسطيا أكثر مما حدث في الغرب الحديث، الذي احتفل لأول مرة بأمبدقليس وهيروقليط وبالفكر الفلسفي اليوناني والميثولوجيا اليونانية ما قبل العصر الهلنستي. هناك تفاصيل لم تدرس بعد. وهذا أمر يتطلب نقاشا أوسع مما يتيحه المقام، إلا أنني أقول عودا على بدء، على صميم السؤال حول ما إذا كان دخول العلمانية إلى العالم العربي الإسلامي هو المسؤول عن انبثاق تلك الثنائيات الإشكالية المذكورة؟ أقول مع الأسف؛ لا.. ليس الأمر بهذا الاختزال. فردات الفعل جاءت في العالم العربي متقاربة منذ صدمة الحداثة الأولى. إن الاحتكاك بالغرب وبروز مظاهر التقدم المدني كان قد أوجد إحساسا بالفجوة بيننا وبينهم. كما أوجد إحساسا بالفجوة بين هذا الآخر الذي عهدناه متخلفا في العصر الوسيط لكنه سرعان ما فاجأنا بتقدم مهول في العصر الحديث. حيث أصبح العصر حديثا انطلاقا منه وبفعل هذه الفجوة. "به" و "بنا" أصبح هناك عصر وسيط وعصر حديث. كان هذا الإحساس مشتركا، وإن جاءت ردات الفعل متفاوتة في حدتها بين مختلف رواد فكر النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر. إحساسا مشتركا لمسناه عند شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى ولطفي السيد، كما لمسناه عند رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده... إن الإحساس بعمق الفجوة بيننا وبينهم هو من فجر إشكالية الأنا والآخر.. وإن عمق الفجوة بين الآخر القروسطوي والآخر في صيرورته الحديثة هو من أدى إلى انبثاق إشكالية التراث والحداثة.. وإن الإحساس بضرورة تبني هذا النموذج بشكل جذري وشمولي كما كانت دعوة فرح أنطون وسلامة موسى أولطفي السيد أو طه حسين... أو جزئيا وانتقائيا كما هي دعوة حركات الإصلاح، والقول بضرورة الاقتباس، سوف

تولد ما هو خاص مقابل ما هو كوني. هذا ما يتصل بإحساسنا كعرب صدمنا أكثر من مرة؛ صدمنا الاحتلال بوطأته الامبريالية. وصدمتنا الحداثة بروائعها المدهشة. وصدمنا بفشل وانهيار مشاريعنا التحديثية منذ محمد علي باشا وإلى اليوم. وصدمتنا نكسة حزيران، ولا زلنا نصدم ببشاعة. رواد الإصلاح قالوا بأن صلاح الحاضر لا يتم إلا بما صلح به القديم. علما أن الأمر في نطاق ما هو أمر معكوس تماما. أي أن صلاح صورة القديم قد تكون بما صلح به الحاضر. هؤلاء الإصلاحيون لم يفتحوا أوراش عمل جادة لمعرفة إن كان قديمنا صالحا كما يتوهمون وبالصورة الحالمة التي يحملونها في أذهانهم. إن إشكالية الأنا والآخر إذن، والقديم والحديث.. الكوني والخصوصي.. هي ثنائيات تبرز كإشكاليات بالنسبة لكل أمة ناهضة أو تسعى للنهوض.. لابد أن تتساءل عن المسافة التي تفصلها عن الآخر. ولابد أن تفكر في المستقبل. وهذا يتطلب وعيا بالماضي وبالتالي فقه العلاقة بين القديم والحديث. لابد أن تتفاعل مع الآخر ضمن قيم تراها كونية وتحتفظ بخصائص تراها خصوصية. إذن لا علاقة للعلمانية بموضوع الثنائية المذكورة. نعم، يمكننا الحديث عن ثنائية أخرى تصلح أن تكون موضوعا للسؤال؛ أي ثنائية الديني والسياسي!

○هل يمكن من الناحية الثقافية أن نشهد امتدادات في المجال لنوع من التعايش الاجتماعي فيما بين فكرة العلمانية والإسلام داخل حقلنا الاجتماعي العربي الإسلامي؟

□ إن السؤال المذكور يختزل في طياته تسليما بخصوصية المجال الذي تطرح فيه العلمانية اليوم بوصفها موضوعا إشكاليا. أعني المجال العربي الإسلامي. ذلك لأن الصورة التي نحملها عن العلمانية في المجال الذي شهد أولى مظاهر تطبيقها الفعلي، أي في الغرب، كونها نقيضا للدين. وإذن، إن كانت قد فشلت العلمانية في التعايش مع الدين في أوربا، فهل يا ترى هي قادرة على ذلك في المجال العربي الإسلامي؟ في تقديري، لابد من أن نعيد النظر في أصل الموضوع، ولنحاول الاستئناف من

جديد في طريق تحرير محل النزاع. أنا أتطلع إلى مستوى من إعادة "دمص" الأوراق وبعثرتها من جديد، لننطلق انطلاقة جديدة في اللعبة؛ الشرط الذي يخرجنا من هذا الانسداد. ولنتساءل رغم كل ذلك الصخب الذي يحدثه خصوم العلمانية عندنا أو بعض العلمانيين في الغرب وفي فرنسا تحديدا، حيث تحولت العلمانية إلى أيديولوجيا مرضية و إلى مشروع أرثوذكسي. **هناك إسلاميون يعتبرون العلمانية إلحادا وحربا منهجية ضد الدين، وهذا حق؛ لأن دليلهم أحيانا يلتقطونه من بعض العلمانيين الأرثوذكسيين. لكننا في الوقت نفسه، نجد أغلب الذين يتهمون العلمانية بالإلحاد والكفر، يجدون في أوربا والغرب ملاذا لهجراتهم الإنسانية وفرارا بدينهم كما لو كانت هذه الأخيرة هي الحبشة أو المدينة قديما. لا ندري إن كان المسلمون أنفسهم سيملكون الحق في التدين في أوربا فيما لو ظلت هذه الأخيرة تحت هيمنة** الإكليروس، طلائع الحروب الصليبية ودواوين التفتيش. هذه العلمانية هي التي جعلت الإسلام ودعوته أمرا ممكنا، لا، بل حقا من حقوق الإنسان في أوربا. وإذن لابد من إعادة تأثيث استشكالاتنا. هل العلمانية أجهزت على الدين في أوربا؟ هذا موضوع لم يدرس كما ينبغي. لا أعني عندهم، بل عندنا نحن. ولا أعتقد أن دارسا جادا للتاريخ الأوربي الحديث يمكنه ادعاء ذلك. على الأقل، كلنا يدرك أن العلمانية هي ثمرة لثورات وضعت حدا لهيمنة الإكليروس. أي أنها ثورة ضد شكل متسلط من السلوك الإداري أولنقل: نظام للسيطرة لا علاقة له بالدين من حيث هو اعتقاد وتجربة روحية. لقد قضى على الهيمنة باسم الدين وليس قضاءا على الدين. أما من ناحية أخرى، فإن هذه الثورة كانت قد أعادت الوضع إلى طبيعته الأولى؛ أي الفصل بين ما لله وما لقيصر. وهي مطلب إنجيلي أولا وقبل كل شيء. إن تدخل رجال الدين في الشأن العام والخاص هو موقف "ناسوتي" وليس "لاهوتيا". لأن الموقف اللاهوتي قاضي بـ"دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله". ليست العلمانية بهذا المعنى ثورة ضد المسيحية، بل رجوعا إلى مقتضى تعاليمها. المتضررون من هذا الفصل هم الفئة

المنتفعة من هيمنة الإكليروس ومن آباء الكنيسة أو أولئك المغفلين الذين لم يستطيعوا التمييز بين الحق في الإيمان وحرية الاعتقاد.. بين حسابات الدنيا وحساب الآخرة.. نحن للأسف تبنينا الموقف نفسه لأولئك الذين رفضوا الفصل، رغم أننا لم نشهد هيمنة للإكليروس ولا لآباء الكنيسة. وقد نسينا أن الإسلام حقق المطالب الإصلاح الديني بوصفه هو ثورة للإصلاح الديني. لم نفهم الطبيعة الإصلاحية لهذا الدين، **لأننا لم نكن في البدء أهل كتاب. وكنا قد اعتبرنا الإسلام دينا مستقلا وجديدا لا شأن له بإشكالية أهل الكتاب، رغم أنه تضمن كل أشكال الاعتبار بمأزق الديانات السماوية السابقة.**

إن الحديث بكثافة عن بني إسرائيل وعن النصارى والذين هادوا أو عن الجبت والطاغوت والتحريف و..و.. إنما يؤكد على الطابع الإصلاحي للإسلام. المشكلة أننا لم نهتم بالجانب الدعوي التنويري للإسلام، فكانت علاقتنا بالعالم المسيحي، علاقة غزو وخراج. الطابع الغزوي الذي خرج عن مشروعيته ومصداقيته الرسالية منذ العصر الأموي والعباسي والتركي.. وهذا طبيعي، لأننا نحن أيضا فشلنا في استيعاب الثورة الإصلاحية للإسلام. إننا سرعان ما تراجعنا إلى المستوى الذي جعلنا سواء مع إخواننا أهل الكتاب وسنة من قبلنا. لأننا فشلنا في تحقيق الانتقال الثاني من عصر التنزيل على عصر التأويل؛ الانتقال الكفيل برفع الوصاية التاريخية للمورد الأول وإدخالنا إلى الصيرورة التاريخية بعقل تأويلي لا بعقل تنزيلي.. ففي الوقت الذي كان فيه رجال الدين في أوربا يتنافسون على إصدار فتوى الإبادة وحرق المكتبات والعلماء، كان نصير الدين الطوسي الفقيه والعالم، يحتال على المحتل هولاكو، لإقناعه ببناء مرصد فلكي بمراغة. فمن هم رجال الدين عندنا؟ هل هم الطوسي أم بن رشد أم بن خلدون...؟ هؤلاء هم أقرب إلى كوبيرنيك أو غاليلي أو فولتير أو راموس أو ديكارت منهم إلى آباء الكنيسة. هذا هو الفارق الموضوعي الذي يتعين أن ندرس فيه موضوع علاقتنا بالعلمانية في المجال العربي والإسلامي. فكل المطالب التحررية

والإنسانية والتقدمية التي نادى بها العلمانيون الأوائل في أوربا، هي مطالب الإسلام نفسه في تحرير الإنسان والعقل وبناء العلم.

إذا كانت العلمانية في أوربا طالبت بالفصل بين الدين كحق للإنسان الحر وبين الدولة كمؤسسة لإدارة الخدمات وسياسة الشؤون المدنية، فإن الغاية من ذلك، أن يكون الدين خالصا لله لا مجالا للاستغلال والاستثمار. ولعل تلك هي غاية الإسلام التي شرع من أجلها الجهاد: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله". وللأسف الذين فهموا الآية على أساس أنها جهاد مفتوح لفرض العقيدة بالعنف، يصطدمون بالآية القائلة: "لا إكراه في الدين"! نحن نتساءل: متى يصبح الدين لغير الله؟ طبعا، حينما يصبح وسيلة ضغط واستغلال وتحكم. إن الفتنة المذكورة هي في أن يكون الدين لغير الله. فليس الجهاد من أجل فرض الدين، بل الجهاد مشروع هنا لأجل أن يكون الدين لله، ولله فقط. أي تدينا حرا في مجتمع حر، لا يمكن أن تفرض فيه العقيدة على أحد من طرف أحد، أو يمنع الدين فيه عن أحد.

المفارقة الجديرة بالذكر هنا أن هذه الدولة العلمانية في الغرب يمكنها بل من واجبها أن تحمي حق التدين والدعوة الحرة إليه ولو اقتضى الأمر أن تخوض حربا من أجل ذلك؛ تمول من الضرائب التي يدفعها حتى أولئك الذين اختاروا الإلحاد واللادين عقيدة لهم. لا أدري إن كان يومها محمد (ص) يطلب من قومه أكثر من أن يسمحوا له بالدعوة وبأن لهم دينهم وله دينه. أي لك الحق في أن تؤمن بدينك من دون اضطهاد. إن حماية التدين في الدولة العلمانية حق ترعاه الدولة وتحميه. وهو مسألة تتعلق بحقوق الإنسان. هل يمكننا بعد ذلك الحديث عن أن العلمانية بهذا المضمون هي خصم للدين. ففي زمن التأويل تصبح الدولة الدينية الأرثوذكسية القائمة على عقلية التنزيل خطرا على الدين نفسه. أي إذا كانت الدولة العلمانية تسمح بالتعبيرات المختلفة للدين، فإن الدولة الأرثوذكسية تحول دون الحق في التعبير الديني المختلف. هذا أمر آخر لم ندرسه أيضا. وأعتقد قبل الخروج بأي

نتيجة من هذا القبيل، أن نبدأ ببحث الإشكالية من هذا المنطلق وفي ضوء إعادة تأثيث الإشكالية وفي وضع جديد من خلط الأوراق لاستئناف البحث الجاد وبحد أدنى من رباطة الجأش والتسامح إنني أدعو لإعادة دراسة كل مناشئ نزاعاتنا بصورة جذرية للخروج من دوامة نزاع بدأ يفقد يوما بعد يوم، آفاقه؛ إنه حقا عصر الإنسداد الأعظم!

○حسب تحديد د.طه عبد الرحمان في تصنيفه لنقد خطاب الحداثة يقول بأن هذا الخطاب يقوم على أصلين اثنين:

- لا أخلاق في العلم

- لا غيب في العقل

ومعلوم أن التربية الثقافية العربية لا تستطيع أن تتخلص من مثلث العلم والغيب والعقل تتوسطه الأخلاق، كيف يمكن أن نشهد ملامح لحوار ثقافي بين علمانية محددها الفصل بين العلم والأخلاق، وبين عامل ثقافي عربي وإسلامي قوامه الغيب والأخلاق؟

❑ هذه الملاحظة تستدعي وقفة تأملية بالنسبة للطرف العلماني نفسه. فكما أن الموقف الإسلامي معني بإحداث مراجعة في طبيعة موقفه ورؤيته الموروثة من الخطاب المضاد للعلمانية، الخطاب الذي يأتينا من أنصار الإكليروس الغربي، فأيضا يتعين على العلمانية إعادة النظر في كثير من مسلماتها الخاطئة. هذا أمر طبيعي. فللعلمانية أكثر من تعبير وأكثر من مظهر تاريخي رغم أن تاريخها حديث جدا. وهذا أمر لمسناه في أزمة الحجاب في فرنسا. وكأننا أمام حالة إكليروسية معكوسة. رأينا بأن الولايات المتحدة الأمريكية ودولا أوروبية أخرى تتحفظ من قرار حظر الحجاب في المدارس. هناك علمانيون وباسم العلمانية ناهضوا القرار. إن اللائكية الفرنسية هي نموذج سيئ للعلمانية، مثلما أن الإسلام الطالباني نموذج سيئ للدين

وللإسلام. فهل سنشرق من الحديث عن حوار إسلامي ـ علماني، لأن اللائكية الفرنسية شرقت منه هذه الأيام؟! هناك نقد مفتوح ومن كل الجوانب وعلى كل المستويات.. لابد أن نرسم آذانا كبيرة للعلمانيين مثلما ينبغي فعل الأمر نفسه بالنسبة للإسلاميين. هناك إشكالية فنية في البين، لابد من الالتفات إليها. ربما قد تكون نظرتنا متأثرة بالمظاهر السلوكية التي نشاهدها في الغرب والتي هي تعبير عن ثقافته وليس عن العلمانية بوصفها إجراءا مقتضاه الفصل بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية. ربما نحن لا نفهم هذه المعادلة، لأنه ليس لدينا سلطة روحية أساسا. فهذا ما كان ينبغي علىغير المسلم معرفته من الإسلام. ولكن هذا السلوك الصادم لا ينبغي أن يخدعنا. فلا ندري ماذا سنصادف من مظاهر شاذة فيما لو كان المجال عندنا يسمح بالتعبير العملي كما التعبير النظري. إننا حينما نحاكم الحداثة أو العلمانية نحاكمهما من خلال واقعها التطبيقي والممارس، لا من خلال فلسفتها الكلية الممكن تشخصها بكيفيات مختلفة بحسب اختلاف الأعراف والثقافات. فحتى العلمانية تسمح ـ وعليها أن تسمح ـ بجدل الكوني والخصوصي في صورتهما الجدلية وليس في صورتهما الثباتية المغلقة. إننا نفعل ذلك في حين أننا لما نتحدث عن مواقفنا، نفعل ذلك من خلال تصورات وأفكار في الأذهان لا من خلال تطبيقات تاريخية أو راهنة. وهذه المقارنة هي خاطئة وغير متكافئة وغير منطقية. لكن مع ذلك سوف أسمح برفع إيقاع النظر أكثر. إننا في الحقيقة نتهم الحداثة والعلمانية بكونها مشروعا نافيا للأخلاق من دائرة العلم ونافية للغيب من دائرة العقل.وأصحاب هذه الأحكام المتطرفة والخطابية، يورطون الأجيال القادمة في أوهام ومخاوف زائدة عن حدها.مع أنهم هم عالة حقيقية على تنظيرات هذا الغرب الذي ينبغي أن نعرف من أين ينبغي أن ننتقده، وكيف ينبغي أن نختلف معه. فأما كونها فاصلة أو نافية للأخلاق من دائرة العلم، فإنني لا أكاد أفهم هذه المعادلة، لأن العلم ليس موضوعا للأخلاق، فإذا كان صاحب الدعوة نفسه يقول: لا حياء في الدين، فالأحرى أن نقول

لا حياء وبالتالي لا أخلاق في العلم. الأخلاق من مسائل العقل العملي فيما العلم نظر وكدح معرفي وعناء فكري. الذين يستغلون العلم لأغراض لا أخلاقية هم من جنس أولئك الذين يستغلون "الدين" أيضا لأهداف لا أخلاقية. إنها حالة إكليروسية مناقضة للمحتوى الفلسفي للحداثة. أعتقد أن خلافنا مع الحداثة هو في الغيب وليس حول الغيب. فالغيب قضية موضوعية في التصور الإسلامي. وهو أمر ليس تراثا ندافع عنه ونحاول أن نحميه بحماسة زائدة وممسرحة. الغيب موضوع مطروح للنقاش والدعوة والإقناع بواسطة مقدمات برهانية؛ "قل هاتوا برهانكم". لا أحد يمكن أن يثبت أو يطرد الغيب بلا دليل. ولا أحد يعلن نفسه حارسا أو مناهضا لقضية موضوعة للدليل، بلا دليل. ولهذا، لا يمكننا أن نستنتج من ذلك نتيجة مفادها أنه: بما أن الحداثة تطرد الغيب من العلم، فعلينا أن نكفر بالحداثة. هذا احتماء وراء "الإيمان" لمناهضة مشروع مجتمعي وحضاري لم نمتلك بديلا عنه. إنه إخفاء لفشل بناء مشروع نهضوي حداثي للأمة. هذا نوع من استغلال الدين؛ نوع من الإكليروسية الجديدة. الغرب في اعتقادي كان سيكون مصيره كذلك حتى لو لم يكن حديثا. سأقول بتعبير هينتنغتون، بأن الغرب غرب مع الحداثة وقبل الحداثة. لقد كان المجتمع الروماني، مجتمعا وثنيا إباحيا وشاذا وملحدا قبل هيمنة الكنيسة على السلطة العقائدية في الدولة، و..و.. ومع ذلك أقول، إن الحداثة مضطرة إلى حد أدنى من الإيمان بالغيب رغم أنفها. إن العلم يقوم على جملة من الغيبيات؛ الاحتمال، الاستقراء، التنبؤ، المستقبليات...كل هذا علم غربي. إ نه علم معاصر. ومع ذلك فهو موضوع للإيمان وليس للتجربة واليقين التجريبي المحض. لا يمكن القول أن الحداثة طاردة بطبيعتها للغيب بهذا المعنى الإجمالي للغيب. فالغيب يتكرس في طبيعتها وفي صيرورتها. فلا حداثة من دون تطلع إلى الاحتمال.. وإلى نهاية التاريخ ولا إلى الرجل الأخير.. إن التاريخ هو مجال للممكن.. أي مجال للإيمان بالغيب الآتي. وكما الأمر بالنسبة للغيب، فكذلك بالنسبة للأخلاق. فلو قلنا بأن الحداثة طاردة للأخلاق، لما أمكن التواصل والتعاون

والاجتماع والعمل. لقد قامت الحداثة على حد كبير من أخلاق الضمير وأخلاقيات الإنتاج والعمل وعلى الصدق والإخلاص في العمل والنزاهة. بل إن قوة المشروع الحداثي وعنصر استمراره يكمن في أخلاقياته. نعم، هناك إشكالات تدور حول ماهية الغيب وماهية الأخلاق، فهذا موضوع نقد مشروع جار في الغرب وفي غيره. إنما لابد أن نسجل نقطة أخرى في هذا السياق، وهي أن علاقة الغرب بغيبه، هي علاقة جادة. حتى علاقته بإلحاده هي علاقة غيبية جادة مبنية على ضرب من الإيمان، الذي يجعل الغربي يموت من أجل إلحاده. لسنا إذن أمام حالة ذلك الوثني الذي كان يلتهم صنمه من الحلوى عند كل مساء. فحتى ظاهرة الإلحاد الأوروبي يتعين دراستها في ضوء الوجدان التحرري للغرب الحديث. تلك هي مشكلتنا حتى في أقصى تاريخنا. لقد واجه الإسلام هشاشة إنسانية حتى في ما كانت تدين به الوثنية العربية التي لم تكن في مستوى التحرر من تخبطها ومن وصاية الخرافة... لم يكن الوثني العربي وثنيا جادا حتى تحترم عقيدته.. لأنه لم يكن قادرا على أن يمارس الشهادة تجاهها. علينا أيضا أن نتعلم احترام الآخر حينما يكون جادا في معتقده. أي أن نتعلم كيف نحترم الحرية وكيف نكون أحرارا إذا لم نستطع أن نتطور عقائديا باتجاه الشكل الأسمى لهذه الحرية. هذا ما أفهمه من أبي الشهداء أبي عبد الله الحسين، حينما نادى في القوم الذين شخصوا مأساة وضع تاريخي، بدا فيه الإنسان العربي أكثر هشاشة حتى في عصره الجاهلي: "إن كنتم لا تخافون الله ولا تؤمنون بالمعاد، فكونوا أحرارا في دنياكم ان كنتم عربا كما تزعمون"! هل هي دعوة فولتير أم إرازموس أم ماذا؟ بل، هي دعوة حفيد النبي...دعوة علوية أصيلة مشرقة سابقة للإصلاح الديني الأوربي.. وهل الإسلام نفسه إلا ثورة إصلاحية دينية على أنقاض الأشكال الإكليروسية القديمة؟!

إن الأمر نفسه بالنسبة للأخلاق؛ فلا يمكننا إنكار قدر مهم من الأخلاق في الحداثة. إن الفضيحة الأخلاقية في الغرب تؤدي بصاحبها إلى الانتحار. لكنها عندنا

تؤدي إلى الانتقام من الآخرين أو إلى الهروب... صحيح أن النظام الغربي الرأسمالي هو نظام غير عادل بين طبقاته الاجتماعية أو بين كيانه والأطراف... فهذا موضوع للنقاش المشترك، يمكن أن يجري داخل الحداثة نفسها. فهناك على كل حال أناس ليس لهم دين، لكنهم يموتون بإخلاص في قضايا إنسانية عادلة. يمكننا الحديث عن "حلف فضول" عالمي جديد، على كل الفئات المتضررة من هذا النظام أن تشكل لها حلفا أو جبهة عالمية للاحتجاج وفتح ملفات المظالم. لكن هناك قدر من الشفافية والمساواة والنزاهة... هذا القدر من التخلق هو مؤسس تضمنه دولة القانون دينامية المجتمع المدني. قد يقولون إن ذلك أمر حتمي في مجتمع تربط بين أبنائه المصالح، فلو لم يتوفر هذا القدر من الحقوق أو المساواة، فيمكن أن تحدث حربا أهلية. نقول؛ إن ذلك عنوان دينامية هذا المجتمع ووعيه التاريخي بحريته. وهذا هو الشرط الموضوعي للأخلاق؛ الإحساس بالحرية كهبة من الله. كان أحرى أن نتحدث عن أزمتنا نحن، وكيف يحضر الغيب في علمنا... أو كيف تحضر الأخلاق في عقلنا؟!

فالغيب والأخلاق يحضران عندنا كنقيضين للعقل والعلم أو كمزاحمين لهما.هذا يحصل في نطاق الجري العملي، وإن كنا بالخطابة ننظر إليهما في حلولية تامة. هذا في حين يحضر الغيب في الحداثة ثاويا في العقل وفي صورة يقين استقرائي أو توقع مستقبلي أو حساب احتمالي. إن أزمتنا هي بالأحرى؛ أزمة أخلاقية أكثر مما هو عليه الغرب. لأنها أزمة تظهر بوضوح في روابطنا الاجتماعية وفي سلوكنا التربوي المحكومين بالعنف والنفاق والرشوة والكذب والكسل والفساد... لا أقبل أن يقال بأن محدد ثقافتنا العربية هو الغيب والأخلاق والدين على مستوى النقيض الغربي. إن ما ندعي أننا نملكه هو ممارس في الغرب ومتجلي بشكل من الأشكال في واقعه العملي على جانب تلك الفظاعات الأخلاقية الأخرى التي هي موجودة عندنا أيضا لكن في حالة قمع وكبت أو كمون.. وعليه، فإن الحوار بيننا وبينهم، يجب أن يكون في ضوء هذا الوعي بمشكلاتنا نحن أيضا. نحن ندعو إلى

الغيب مفصولا عن حياتنا بالجملة.. إننا ندعو إلى الغيب في شكله الديني، لكننا نكفر بضرب آخر من الغيب. نكفر بالمستقبل والحلم والاستقراء... ندعو إلى الأخلاق في خطاباتنا، بينما نبني مؤسساتنا وروابطنا وسلوكنا الفردي والجماعي على الفوضى والحيف والنفاق... أي أننا في وضع "لاملامتي". إننا نحن بالأحرى من يطرد الأخلاق من دائرة العلم والغيب ومن دائرة العقل... نحن من يقول نظرا "إننا مستخلفون في الأرض"، لكننا نقول عملا: "وما يهلكنا إلا الدهر"! وبالنتيجة، فإنه يحسب للغرب، أنه نجح في تطبيق ما دعى إليه في أقل من خمسة قرون وفشلنا في ما دعونا إليه في أكثر من خمسة عشر قرنا، ولازلنا في حالة انتظار. فمن هو الأولى بالاستخلاف في الأرض. يحسب للعلمانية أنها هي من اضطلع بالمطالب الاجتماعية وهي من اهتم بمصالح الناس في الغرب. وقد أثبت غيرها أنه يحرس سلطان الآخرة باستعباد الناس وظلمهم. وهم عمليا أثبتوا أن لا هم لهم بشؤون الناس. فلا هم تركوا الناس تعبد ربها كما تشاء، ولا هم تركوا دافعوا عن مصالح الناس، لا دنيا ولا آخرة.. إنها حقا حالة فريدة من نوعها، وإذا استمر الحال على هذه النغمة، فسيكون أهل الدين هم أعداء الدين، بعد أن فشلوا في استيعاب البعد الإصلاحي للإسلام نفسه.

○ الدعوة إلى تأسيس ما يسميه الفيلسوف الألماني كارل أوتوا بـ"الأخلاقيات الكبرى" هل يمكن أن تكون قنطرة للتواصل بين ثقافة الغرب القائمة على فكرة العلمانية وثقافة الشرق القائمة على الدين.

□ لقد كان ذلك حلما لفلاسفة كثر. بعضهم ينتمي لحضارتنا، مثل ابن عربي وآخرون إلى الحضارة الحديثة مثل إيمانويل كانط من خلال قانونه الأخلاقي. كان ذلك حلما نبيلا. لكن إذا ما تعمقنا في إشكاليته الفلسفية وملابساته التاريخية أدركنا بأنه كان حلما مستحيلا. فالبشرية لا يمكنها الاستغناء عن مصادر أخرى لتغذية منظوماتها القيمية غير الضمير الأخلاقي المجرد. ولا ننسى أن الدين هو أهم رافد تاريخي للأخلاق. سواء أكان ذلك عبر التدين الكامل أو مجرد الوفاء للقيم الدينية.

حتى كانط في عز ثورته الأخلاقية لم يستطع نفي الدين وإلى الأبد. لقد أرغمته مفارقات قانونه الأخلاقي على أن يحتال أكثر ليجد للدين منزلة تابعة للأخلاق. وذلك في محاولة مبيتة منه لسحب السلطة والهيمنة من الدين. هكذا يبدو أن التحليل الكانطي متأثر إلى درجة ما بجملة من المؤثرات أو العوائق السيكولوجية التاريخية (الأوروبية) التي يعززها الرهاب التقليدي من هيمنة الكنيسة على الحياة. بدافع هذا الإحساس البارانوياني، حاول كانط سحب البساط من تحت المركزية الدينية عقليا، بإنزالها منزلة أدنى من الأخلاق، بوصف هذه الأخيرة متاحة للخلق والتي لا تحتاج إلى سلطة الكنيسة ولا وصاية آبائها أو مؤسساتهم.

من هنا، تبدو نزعته الكوسمولوجية نزعة مغشوشة، لاسيما حينما عاد ليجعل الدين المسيحي، هو الدين المركزي الكوني، منتهكا ما كان قد بنى عليه كوسمولوجية القانون الأخلاقي. لقد كان في العمق يجري ضربا من المقايسة على الدين، ما جعل قانونه الأخلاقي نفسه مقايسة مكشوفة على الدين كما أكد على ذلك ناقده" شوبنهاور".

وبذلك كان القانون الأخلاقي هو أفضل الأدلة على الأولوية التاريخية والوجدانية للدين من أي دليل آخر. ولذا أقول: إن الدين، كتجربة روحية، حاجة إنسانية للغرب. المشكلة في اعتقادي ليست في الدين، بل في طبيعة فهمنا له. لاسيما في نطاق علاقتنا مع غيرنا. إن التواصل بين الغرب والشرق، رغم كل الصور التاريخية المأساوية لهذه العلاقة الصدامية، والتي قام مثلها بين البلاد الشرقية نفسها أو الغربية نفسها. أجل،إنه تواصل ظل قائما بشكل من الأشكال. فالذين يعزمون على التواصل يحققون ذلك بنجاح. المشكلة أن الذين يخافون و يخوفون من التواصل واللقاء هم أصلا لم يجربوا ولم يحاولوا. الذين تحدثوا عن قصة الحضارة من أمثال ويل ديورانت هم وأمثالهم فقط يدركون دفئ هذا الشرق. وهم وحدهم من يدرك بأننا على أي حال لسنا من هواة طقوس إقامة القدور أو الوجبات البشرية الملطفة ببوازر

الشرق. لنسأل ماسينيون أوجاك بيرك أو هنري كوربان... إننا نعيش عصرا عملاقا بمبالغاته وشعوره الهذياني، غير أن الأحكام أحيانا تهوى من شواهق عصر المعلومات سهوا، لتسقط فوق رؤوسنا كأشد ما يكون الحكم غبيا ووقحا..

ما أريد أن أخلص إليه في هذا التحليل المختصر، هو أن العلمانية في العالم العربي كانت قد فهمت خطأ كما فهم الإسلام خطأ منذ أصبحنا نحن نشكل عبئا ثقيلا عليه. وإذن، فالحديث عن العلمانية في المجال العربي هو مرحلة متأخرة يجب أن تسبق بعملية فهم واستيعاب عبر عملية فتح أوراش عمل حقيقية لتكوين معرفة بالغرب وتاريخه أكثر عمقا وموضوعية. إننا نجهل الغرب عمقا وموضوعية. إننا نجهل الغرب بقدر ما ندعي جهله بنا. نحن إذن سواء. فالمعرفة عنصر أساسيا وحاسم في تحرير محل النزاع.

من السهل أن ننغلق على أوهامنا ونلعن العالم والناس. لكن ما أصعب الانتقال بالفكر وفي الفكر إلى ما هو أعمق. لا أقول بأن الإسلام هو نفسه الدين العلماني الذي أحدث أكبر ثورة دينية على الأشكال الدينية الباترياركية، لوضع خطى الإنسان على طريق سنن التاريخ، فحسب، بل أقول أيضا، إن الإسلام وحده الذي يفهم أهمية هذا الحدث الإنساني الكبير، أي التحرر. هو وحده من استشكل على القوم الذين حاربوا الناس فقط لأنهم قالوا: "ربنا الله". والمجتمع العلماني لا يمنع الناس من أن يقولوا: "ربنا الله". ففي الفكر العلماني المتسامح الناقد لمواقفه التاريخية المتحرر من رواسب تغالبه مع آباء الكنيسة، والمستوعب للمضمون التحرري للإسلام بوصفه ثورة إصلاح دينية قام بها نبي ثائر، يمكننا العثور على ما هو مشترك وما هو تعبير عن مقاصد الإسلام نفسه... فمن ها هنا يتعين أن يبدأ النقاش والحوار بين الإسلام والعلمانية... علينا أن نكتشف ما هو إسلامي في العلمانية، وما هو علماني في الإسلام. ومع ذلك، أنصح الإسلاميين، ولا أقول الإسلام، بأن يتعلموا الكثير من عقلانية العلمانية الغربية وأخلاقها وجديتها. وهذا ما يخفونه، فرقا من أن يعترفوا للمختلف

بإيجابياته، حيث هو لا يعترف لهم بإيجابياتهم..أقول: دعنا نعترف نحن بذلك، ولا يهم أن لا يعترف هو بنا. فقوتنا في الإعتراف. فمن عقلانيتنا أن نعترف بمواقع عقلانيته، ومن أخلاقنا أن نعترف بمواقع أخلاقياته.

لو كان الإسلام بأوروبا، لالتقت دعوته مع دعوة التنوير والعلمانية. إننا كمسلمين لا يشرفنا أن نتمثل موقف وفكر وسجال الكنيسة في مواجهتها للعلمانية. ذلك لأننا خارجين موضوعا من حقيقة النزاع وصورته؛ فلنحذر من المغالطة التاريخية!

نموذج ثالث

الأمة والدولة*

في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين

تأتي هذه المساهمة في سياق مناسبة أليمة على لبنان الشقيق وعموم الوطن العربي والعالم الإسلامي، برحيل قطب من أقطابه الدينية والفكرية والسياسية. وعلى الرغم من أن سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين قد رحل عنّا بهذه الصورة المفاجئة، وفي ظرف عصيب على الأمة الإسلامية، فإن فكره الذي أمتعنا به طيلة هذه الحقبة، لم يمت بل آن الأوان ـ بالأحرى ـ أن تعاد مراجعته والإفادة من روائعه التي أثارت القريب والبعيد، وفرضت احترامها الاستثنائي على الجميع. ومع أن شخصية الراحل كانت متعددة الأبعاد ومتنوعة النشاط إلا أن ثمة خيطاً ناظماً لتراثه الفكري ما فتئ يتطور وينمو عبر مختلف مطارحاته المعمقة، التي اختارت منحى النظر العلمي والتحليلي. إن حياة الراحل مفعمة بالمواقف والأفكار الغنية والجريئة، ما يجعلها مدرسة مستقلة تستحق الاحتفال. وسوف نختار قضية شغلت اهتمام الشيخ الراحل أيما اهتمام، ألا وهي قضية الأمة وعلاقتها بالدولة. وهي موضوعة بقدر ما شغلت من اهتمام كبير في مطارحات الشيخ، مثلت ولا تزال قضية إشكالية في الفكر السياسي الإسلامي. ونكاد نجزم بأن مفهوم الأمة كان قد بلغ مداه الأقصى في كل مطارحاته وتصريحاته ومواقفه. ومع أنه شغل منصباً قربه كثيراً من الدولة ومؤسساتها، بحيث مثل قطباً من أقطاب المشورة والرأي، وفي وضع باتت فيه ظروف الدولة

---

*ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، مجلة الكلمة، العدد ٣٠ـ السنة الثامنة شتاء ٢٠٠١/١٤٢١.

اللبنانية صعبة، بفعل الاستفحال اليومي متمثلاً في مسلسل الاعتداءات الإسرائيلية والتمزق المحلي الطائفي.. كل هذا لم يكن ليليّن من مواقف الشيخ الراحل من أن يرسم خرائط النظرية والممارسة لخيارات الأمة. فالشيخ مهدي شمس الدين هو رجل خيارات الأمة ـ لو شئت ـ وفي نفس الوقت رجل الدولة. هذه المفارقة تمثل في واقع الأمر بعدين متساكنين في فكر الشيخ الراحل. ومن هنا نفهم، إلى أي حد سعى إلى إيجاد صيغة للتصالح أولنقل صيغة للتفاهم بين نزوعين في غاية التنافر، أي ضرورات الأنظمة وخيارات الأمة.

جدلية الأمة والدولة

البحث هنا لا يتعلق بالأسبقية، بقدر ما يتصل بالعلاقة. فلا جدال في أصالة الأمة. ففي البدء كانت الأمة. وفي البدء كان الناس مسلطين على أنفسهم. وهذا ما يعني أن الدولة حدث طارئ متأخر. لكن وبما أن الدولة حدث تاريخي لازم الاجتماع السياسي، وشكل بؤرته الرئيسية، فمعناه أن ثمة ضرورات نابعة من داخل الاجتماع. وهي أن الدولة في حد ذاتها حاجة من حاجات الأمة، بها تنظم أمرها وتصون نفسها من الفوضى والتمزق. وحيثما انفرط هذا العقد الحر، وبدت الدولة تنحو منحى مُفارقاً، يجعلها وكأنها نشاز طارئ على الأمة، هنا فقط نتحدث عن مبدأ القطيعة، وبداية الصدام، وهنا فقط نتحدث عن الدولة المستبدة. لكن أي منظور يحمله الشيخ الراحل عن هذه العلاقة؟ في الواقع لقد اجتهد ـ رحمه الله ـ في الكشف عن الغاية من وجود الدولة ووظيفتها في الأمة. ولعله هنا كان واحداً من المتأثرين بالفلسفة السياسية التي طورتها مدرسة الشيخ النائيني، من حيث منحاها المنفتح فكراً و تأصيلاً على الشورى والمشروطة ومعارضة الاستبداد. وتكاد تكون مجمل أطاريح الشيخ الراحل، بخصوص علاقة الأمة بالدولة، تعميقاً لما طمحت إليه واحتوته الرسالة التاريخية للنائيني:«تنبيه الأمة وتنزيه الملّة». إن حالة التمركز التي تتراوح بين الانتصار لأولوية الأمة أو أولوية الدولة، حالة لا تقتصر على الفكر السياسي المعاصر،

بل هو جدل شهده الفكر السياسي الإسلامي على امتداد قرون من التطاحن حول السلطة. وقد برز الجدل بصورة أوضح وأعمق بعد حادثة الانشقاق التي تعرض لها معسكر الإمام علي بن أبي طالب في معركة صفين. أي تحديداً بعد حادثة التحكيم حيث انزاح التفكير السياسي الخوارجي إلى رؤية غاية في الغموض والمفارقة، لما أنكروا رأسا ضرورة (الإمارة)، بحجة (لا حكم إلا لله)! وهو تأسيس لمنظور سياسي من شأنه إفراز مظاهر التطرف والنزوع إلى السلب وتقويض مفهوم الدولة أو الحكومة الزمنية. إن الحكم لله، هو مفهوم كلّي يتصرف إلى إجراءات تنفيذية، ترعاها (إمارة) قوية، بقاعدة شوروية متينة. وليس نزوعاً يتوبيا لا يستوعب ضرورات التنزيل، ويكفر بالأجرأة والتنفيذ. من هنا، الجواب الذي عبر عنه الإمام علي بن أبي طالب: (نعم، إنّه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة. وإنه لابد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر)[1]. ومما لا شك فيه، أن الجدل حول ثنائية الأمة والدولة الذي كان يأخذ طابعاً أقل تعقيداً من الجدل الراهن، باعتبار المنظور الجديد الذي يحدد مفهوم الدولة الحديثة والأمة بالمعنى القوماني السياسي =Etat ـ nation= لم يشهد التطور المطلوب مقارنة مع ما كان يحصل في مجالات عمرانية أخرى. الأمر الذي يفسر إلى أي حد ظلّ هذا المجال مؤطراً بمحاذير كثيرة ومصنفاً في دائرة الممنوع التفكير فيه. ما حصل بالفعل، هو أن ما طرح في هذا المجال لم يكن سوى تصريف وإعادة ترميم للمنحى السلطاني للدولة. وهذا بدا واضحاً تباعاً من خلال عينات من الكتابات السياسية التي جاءت لتعزز نظاماً سياسياً كان مفعولاً.لا أن توجد مساحة لإعادة تعميق السؤال حول إشكالية السلطة والنظام السياسي، إذن فهي تحمل في جعبتها مضامين إرشادية للأمير على طريقة ميكيافيلي. ويمكننا إدراج نماذج كهذه، مثل الأحكام السلطانية والتبر المسبوك في نصائح الملوك وغيرهما..

وكأنه قدر لتراثنا الفكري والسياسي أن يظل متمركزاً ومتمحوراًحول الشخص. فتاريخنا، تاريخ أشخاص لا تجارب أمم. وفكرنا السياسي، أحكام سلطانية ونصائح للمنصور لا فكر سياسي للأمة! وتمثل فلسفة ابن خلدون السياسية قمة النزوع إلى فكر الدولة وضروراتها العمرانية. ولم يختلف هذا الأخير عن ميكيافيلي في جوهر نزوعه لهذا الضرب من الرؤية السياسية. والدولة كما يراها ابن خلدون، ليس باعثها الحاجة إلى النظام فقط، فهذا أمل يتصل اتصالاً وثيقاً بفلسفته في العمران. فالدولة هي صيرورة اجتماعية تزدهر بازدهار العمران، كما أنها تضمحل وتذوب في المحيط المتوحش. لكن ابن خلدون لم يكن ليهتم حقيقة بالسلطة أو الدولة من منظور المعيارية الشرعية. فهو من ناحيته كأشعري المنحى، لا يرى فيما حدث، أمراً مخالفاً لإرادة الخالق. فليس في الإمكان أبدع مما كان. وهو كفُقيه مالكي، لا يرى إشكالاً في التصويب، إذ السلطة قوة تقوم على الغلبة. ومتى ما تحققت الشوكة في قوم، وجب لهم الاستئثار بالدولة. فيكون من واجب الأقل شوكة، الإذعان والطاعة. وهذا ما يعني أن ابن خلدون في عمق فلسفته السياسية لا يتحدث عن معيارية إرادوية. ومن ثمة عدم اهتمامه بالثورة إلا بالمقدار الذي يكون لها ما تستنهض به من شروط موضوعية، أي ضرورة الشوكة وحتمية الغلبة. وما دون ذلك غلط!

إن الذي حدث هو أن الفقه السياسي في التاريخ الإسلامي، ظل ينظم نفسه ضمن ضرورات الغلبة، فإذا كان تاريخنا، هو تاريخ مقاتل ومصارع، فإن الفكر السياسي الذي ظل يعبر عن طموح السلطة الغالبة، سيختزل مظاهر الغلبة في صورة رؤى عامة ونصائح تقدم للمستبد أو في أفضل الحالات للمستبد العادل، لأنه هو مدار الساسة والسياسة. وهو صانعها ومنفذها. فلمَ الحاجة للتأصيل أو أي أجرأة هادفة إلى تحديد سلطاته طالما البيعة ذاتها جاءت بالسيف لا بالاختيار؟ وقد اكسبت تجربة الاحتكاك بالتراث السياسي الفارسي، إمكانية جديدة لبناء تصور سلطاني عن السلطة، تعكسه مبادئ وحِكم مؤسِّسة لنمط المستبد العادل. إن ما سمي فتحاً إسلامياً

لفارس هو في الواقع فتح متبادل للذات والآخر على السواء. وأعني بذلك إن كان العرب قد أدخلوا التوحيد إلى فارس، فإن فارس فتحتهم بتعزيز نزوعهم إلى التوحيد والاستفراد السياسي وطبائع الاستبداد. حتى لكأن التراث السياسي العباسي، هو تراث فارسي بامتياز! وبهذا تفادى الفكر السياسي الإسلامي النزوع قبلياً وعصبانياً على النمط التقليدي الفاضح في الموروث العربي. كما تفادى ضرورات الخطاب التحرري الشوروي الذي تمثل عملياً في نموذج حكومة الإمام علي بن أبي طالب. كما تفادوا الوقوع في حمأة الاقتباس اللا مشروط من الديمقراطية اليونانية في نشأتها الأولى. إن استمرار النمطية الميكيافيلية في الأدبيات السياسية العربية والإسلامية، حاكٍ عن استفحال داء السلطة في العالم العربي والإسلامي وليس حاكياًعن عجز في بناء فقه سياسي قويم. إن عودة مفهوم الأمة للظهور إلى السطح، هو بفعل التحولات التي شهدها العالم العربي والإسلامي، والعالم من حولهما. ذلك نظراً لما شهده مفهوم الدولة من تعدد الأبعاد وتشعبها وظيفياً. ونظراً لاتصاله بمنتظم دولي يراقبه ويدخل معه في نسيج علاقة تذعن لحد أدنى من الأعراف الدولية المشتركة. وفي العصر الإسلامي الحديث، نكاد نجزم بعدم وجود رسالة في عمق تأصيلها وبعد نظرها، من تلك التي تقدم بها الشيخ النائيني في تاريخ إيران الحديث، تلك التي جاءت نقيضاً تماماً للنمطية الميكيافيلية، انتصاراً لنباهة الأمة ومطلب الشورى وضرورة الدستور. من هنا كتابه: تنبيه الأمة وتنزيه الملّة. وقد شهدت إيران حدثين سياسيين في تاريخها الحديث: الأول، ثورة المشروطة، وكانت إذناً بإرساء الدستور. الثاني: مشروع الثورة الإسلامية في إيران، الذي حمل على عاتقه مهمة تاريخية جبارة، لا تقل عن المهام التي نهضت بها الثورة الفرنسية، من حيث إعادة تأصيل ما لم يؤصل، وخلق مساحة لعودة الجدل الفقهي والاجتهاد السياسي من أجل بلورة مشروع حكومة إسلامية حديثة. وقد كانت هذه التجربة، التي لا تزال تطمح إلى مزيد من التكامل، مثالاً لأطروحة الشيخ النائيني من حيث إقرارها بنظام المشروطة، على قاعدة توزيع

السلطات واستقلالية القضاء وتعزيز مهام مجلس الشورى، وأيضاً استحداث مجلس لصيانة الدستور. وهذا ما يعني أن مشروعاً كهذا يقطع مع تجربة سياسية تاريخية ظلت سائدة في تاريخنا العربي والإسلامي، أي نموذج الدولة السلطانية ودولة المنصور بالله، المستفرد بالسلطة، الكافرة بالشراكة، المهيمن على المؤسسات. في هذا السياق تحديداً، يمكننا بسط الحديث عن مفهوم الأمة ومحوريتها في الأطروحة السياسية للفقيد الراحل. وهي رؤية تتصل بهذا التحول الذي شهده الاجتهاد السياسي الإسلامي، حيث ثمة أمران يدعمان هذه المحاولة، ويُمكّنان (الشيخ) من إحراز الكثير من النتائج في مشوار بحثه، أعني عمق الفكر التحليلي وعمق الفقه الاستدلالي. وهما في تقديري الصفتان اللتان ميزتا تجربة الشيخ.

التنزيل الواقعي وضرورة التطبيق

ثمة قلق يلازم مطارحات الراحل بخصوص الفكر السياسي الإسلامي وعموم المشاريع الإسلامية. وهو ما يتصل بغياب الرؤيتين، الفكرية والفقهية، وخلوهما شبه التام من الأدبيات السياسية الإسلامية. لقد اعترف سماحته لهذه التجارب بكونها قادرة على التعبئة وحشد القاعدة الاجتماعية وإثارتها، لكنها غير قادرة على صياغة برنامجها العملي في شكل مشاريع سياسية وحضارية واضحة. وربما أدّى هذا الغموض إلى تأجيل البت في تفاصيل المشروعات بعد تحقق الانتصار كما هو السائد في أدبيات كثير من الحركات الإسلامية. ولم يكن سماحته يعلق كبير أهمية على ما تظهره الشعارات البراقة والأدبيات الكثيفة، طالما لم تقم مشاريع تفصيلية وتطبيقية لتقنين الأفكار العامة. وبهذا يكون الشيخ فكراً عملياً وواقعياً، لا يرى للشعار ـ مهما اشتد ـ أي اعتبار، ما لم يتنزل برنامجاً قابلاً للتطبيق. من هنا (فالقول بأن الإسلام هو مصدر شرعية السلطة، دون تحديد لآلية اختيار السلطة وكيفية ذلك، يعد نظرياً وتجريدياً. والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى شعار حاكمية الله)[٢].

بالإضافة إلى العامل الثاني، وهو عدم وضوح الرؤية لدى الناهضين بالمشروع وغموضه في أذهان المعبرين عنه، وهذا ما نلمسه في الحوارات الشخصية، وفي نصوص مكتوبة ومعلنة إذ يقول البعض: إننا نستلم الحكم وبعد ذلك نضع المشروع. وفي تقديري إن مجموع هذه الأمور هو المسؤول عن تجريدية هذا الخطاب [..] ومن أحزاني العقلية والعاطفية، هي أن الحركة الإسلامية بهذا الأسلوب تتحول إلى مجرد قوة في وجه المجتمع، وليس في وجه النظام الذي تعترض عليه. هي قوة تجابه المجتمع [..] هناك حديث يروى، وهو «أنه من اتجر بغير فقه فقد ارتطم بالربا». «وكذلك من اشتغل بالسياسة بغير فقه ارتطم بالخيالية، أو التجريدية، أو بالفشل، وربما الانحراف»[٣]. وعلى هذا الأساس، كانت رؤيته للمشروع السياسي الإسلامي في إيران تتسم بكثير من التقدير والاحترام، نظراً لما قامت به هذه الأخيرة على صعيد إعادة تفقيه ما لم يُفقَّه، وتأصيل ما لم يؤصل. رائياً بجدة إلى ما تحقق في دستورها، معتبراً إياه نموذجاً قابلاً للتعميم. مطالباً الأطراف الأخرى المختلفة بالعمل على تبني هذه التجربة، بتكييف الدستور مع ضروراتها الفقهية والكلامية. بقول: «ولقد نصحت البعض، فقلت خذوا الدستور الإيراني وكيّفوه صعب معتقدكم الكلامي والفقهي، ليرتسم على ضوء هذا التكيف مشروع محدد»[٤]. ومن هنا يتضح إلى أي حد كان الشيخ حريصاً على إيجاد صيغة لتكوين رؤية عن الدولة الإسلامية أكثر واقعية وإيجابية. إن اليوتوبيا حيثما حلّت، وأريد بها أن تحل محل الواقع بمتطلباته وضروراته، فإنها تنتج العنف، فالتنزيل الواقعي والتأسيس التطبيقي للمبادئ العامة، هو أقصر طريق للقضاء على مظاهر العنف والاحتقان. على أن لهذا الطرح الإيجابي مقومات ومقدمات من دونهما يستحيل تقريب الفكر والفقه السياسيين من الواقع.

الحكم ضرورة لحفظ النظام

وإن كان الشيخ يرى في الدولة أو الحكومة شرطاً طارئاً وجديداً قياساً مع عمر الأمة، إلا أنه يراها إفرازاً ضرورياً للأمة ذاتها. فهي ضرورة عقلائية، وليست ضرورة

جعلية بالمعنى الجعلي التعبدي. ومن هنا تشترك الرؤية السياسية الإسلامية مع أكثر الرؤى الإنسانية في مجال بحث فلسفة الحكم وضرورة وجود الحكومة كمناط لحفظ النظام. ولهذه الحقيقة ما يثبتها نظرياً وممارسة. حيث لم يشهد التاريخ قيام أمة بلا نظام أو دولة تؤطرها، سواء أشغلت الدولة الحيز الأكبر من ضرورات الأمم أم حيزاً محدوداً. لكن يبقى انها إفراز طبيعي ضروري. ويظهر ذلك جلياً في الجدل الذي شهده الفكر السياسي الحديث مع الفلاسفة الغربيين ومنظري الفلسفة السياسية الأوروبية، أمثال جون لوك وتوماس هوبز وجان جاك روس ومونتيسكيو وكانط وهيغل.. فقد نلاحظ افتراقاً من حيث تعليل منشأ هذه الضرورة، فيما لو كانت ناتجة عن الطبيعة التوترية التي تفرضها علاقات الاجتماع ـ كما نحا جان جاك روسو ـ أو ناتجة عن الطبيعة العدوانية الفطرية في الإنسان كشخص عدواني بالطبع ـ كما ينحو هوبز ـ أو أنها ضرورة للإرتقاء بالشخص إلى أعلى مرتبة تربوية كما ينزع هيغل. لكن ثمة خلف هذا الامتياز ما به الاشتراك أيضاً، حول ضرورة قيام الدولة. وقد تبين أن «سماحته» كان يحمل إلى هذا المنظور الواقعي والعقلاني لتاريخية الدولة وضرورتها الفلسفية بوصفها لازمة عقلائياً لوجود الأمة. يقول: «وعناية الإسلام بمسألة الحكم ليست بدعاً من الأمر، وإنما هي استجابة للضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري بحد ذاته، وبقطع النظر عن وجود شريعة ونظام للحياة ينتظم حياة الإنسان من جميع وجوهها ومجالاتها كما هو الشأن في الإسلام. فمنذ اقدم العصور اكتشف العقلاء من بني البشر، والمفكرون الفلاسفة، هذه الحقيقة .الضرورة في كل اجتماع بشري [...] وهذه الضرورة في المجتمع، هي: من وجهة نظر الإسلام في رؤيته الشاملة العميقة .التعبير البشري عن ضرورة عامة تحكم الكون كله بما فيه عالم الحياة، والطبيعة، والمجتمع البشري جزء واع من عالم الحياة والطبيعة»[٥]. وقد ربط ـ رحمه الله ـ بين الأصل الذي تنهض عليه هذه الضرورة في الاجتماع الإنساني، وبين الأصل الذي يقوم عليه النظام الكوني. إنها بالتالي لا تشذ عن هذا النظام العام،

المتوازن. هكذا يسعى سماحته ـ وتحديداـ من خلال كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» وكتاب «في الاجتماع السياسي الإسلامي» إلى بسط الحديث من وجهة نظر التشريع الإسلامي، مؤصلاً ومؤسساً لمنظور فكري وفقهي يعزز هذه الضرورة.

في القداسة والمقدس

وبما أن الحكومة أو الدولة هي متأخرة رتبة عن وجود الأمة، وبما أنها ضرورة عقلائية، وليست جعلية إلا من حيث الإرشاد وليس المولوية ـ لو شئنا التعبير بلغة الأصول ـ فإذن، هي غير مقدسة على الإطلاق. لا بل، إن الشيخ لا يرى أي جعل لها شرعاً إلا بما هي من ضرورات الأمة. فالأصول الشرعية لا تتحدث عن الدولة بقدر ما تتحدث عن الأمة. ونفهم من ذلك، أن الدولة إذا كانت ضرورة من ضرورات الأمة، بها يقوم نظامها وينهض اجتماعها، لزمت من باب مقدمة الواجب. وهكذا نفهم أيضاً، أن وجوبها لغيرها، أي وجوب نابع من وجوب حفظ الأمة وصيانتها، لا وجوباً ذاتياً لها. وبهذا المعنى تصبح الدولة نسبية وهو ما يعزز كونها غير مقدسة. إن القداسة في النهاية هي للأمة وليس للدولة. ومن هنا تتراءى ثنائية المقدس واللامقدس للشيخ الراحل، على أنها ثنائية بين الدولة والأمة، وليس بين المقدس واللامقدس في الدولة. فالدولة كلها غير مقدسة. يقول: «ففي الفكر والفقه الإسلاميين، الدولة كلها غير مقدسة، ولا يوجد فيها مقدس على الإطلاق. المقابلة ليست بين المقدس وغير المقدس في الدولة، وإنما بين الدولة والأمة، أي بين المقدس وغير المقدس في الفقه، وفي الفكر الإسلاميين»[٦]. طبعاً، لا يفهم من هذا الكلام، أن نزع صفة المقدس عن الدولة، يقوض أصل مشروعيتها، فلقد تبين أن رؤية الشيخ تلتقي مع فلسفة الحكم العقلانية من حيث أن الدولة ضرورة فطرية في الاجتماع السياسي وجزء من النظام الكوني، فضلاً عن ضرورتها التشريعية من حيث وجوبها إرشاداً. وفي كون الدولة مقدمة ضرورية لحفظ النظام وصيانة الاجتماع وسائر الوظائف المنوطة بها، فهي مقدسة. إذْ ما يقوم به المقدس هو مقدس

بالضرورة. لكن الحديث هنا، هوأن قداسة الدولة هي مشروطة بطبيعة الوظائف التي تنهض بها. وبمقدار ما هي تعبر عن ضرورات الأمة. إذ أن الأمة ثابتة والدولة نسبية. وفي كون الدولة تابعة تدور مع الأمة وجوداً وعدماً، فهي بهذا المعنى غير مقدسة: «نعني بالمقدس، المطلق أو العبادي، أو مايتصل بالشأن الديني المحض. وغير المقدس هو السياسي هو النسبي والزمني. في الإسلام مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس لا لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مؤسسة في ذاتها في الفكر، وفي الفقه الإسلاميين [..] وتاريخ الإسلام في الحقيقة إذا حذفنا منه تاريخ الأمة. فإن الدول الإسلامية التي تعاقبت على هذه الأمة لا يبقى لها شيء على الإطلاق»[٧]. فالدولة لازمة الوجود، سواء أكانت دينية إسلامية أو غير ذلك، إنها ناتجة عن ضرورات الاجتماع. الدولة إذن ظاهرة سياسية عامة وكونية، وليست ظاهرة دينية. ومن هنا تحديداً تنبع صفتها النسبية وتنتزع منها صفة القداسة.

في ماهية الحكومة الإسلامية

ماذا تعني الحكومة الإسلامية؟ هل هي حكومة دينية، لا هوتية، أم أنها أمر آخر؟ يبدو أن هذا الوصف الذي أُطلق على مشروع الحكومة الإسلامية، دخيل على التصور العربي الإسلامي. فهو وصف منقول نقلاً تعسفياً عن الرؤية العلمانية الغربية التقليدية، تلك التي نشأت وتشكلت، في مناخ مختلف وتراكمت ضمن سياق تاريخ مغاير. فثمة من الباحثين الغربيين من رأى الشريعة الإسلامية، شريعة علمانية، بحسب الفهم الذي يحملونه عن العلمانية، أي لكونها شريعة منفتحة على العالم ـ الدنيا ـ. فالعلمانية في معناها الاشتقاقي تعني العالم. والتشريع الإسلامي لم يغادر صغيرة ولا كبيرة في ذلك إلا ووضع لها حكماً. فإذن، العلمانية بالمعنى المذكور ليست نقيضاً للشريعة بل هي صفة لها. ومن هنا، لم يكن من الموضوعي، من وجهة النظر الفلسفية والتاريخية، أن ننقل تصوراً غريباً للعلمانية بمناخه التاريخي الصراعي الذي وسم

بالتوتر علاقة المؤسسة الدينية بالمجتمع. ففي ذلك، إذن، تجنٍّ وقصور ومفارقة. ومن هنا كان حقاً على العلمانية إذا ما اخترقت العالمين العربي والإسلامي، إلا أن تنتج العنف والمماحكات، بلا جدوى. في هذا السياق يمكننا التقاطع مع رؤية الشيخ الراحل الذي لا يرى في الحكومة والدولة سوى عرضٍ للأمة وضرورة من ضروراتها، لايحمل قداسة ولا يستقل بنفسه عنها. وهو بذلك لا يرى الحكومة الإسلامية، حكومة دينية، بل تتراءى له حكومة مدنية. وقد استند الراحل في ذلك على رؤية فقهية تقسم الفقه إلى قسمين: فقه الأفراد والفقه العام. الأول يتعلق بالأحكام التكليفية الشخصية، وهي أحكام لا صلة لها بالحكومة الإسلامية، إذْ هي قائمة بها وبدونها. فقد تجد أفراداً يتبنون هذا الفقه في دولة علمانية وقد تجد أفراداً لا يدينون بدين في الدولة الدينية. أما الفقه العام، فهو فقه اجتماعي يتصل بشرعية السلطة وبنظم الإدارة والاقتصاد.. وهي أمور ممكن قيامها على قواعد الفقه الإسلامي العام. فالنتيجة «أنه من ناحية المنهج الصولي، لا أرى هذه الحدية في المواجهة أو القطيعة بين مفهوم علمانية أو مدنية أو بين مفهوم شريعة. لكن بطبيعة الحال ـ تبقى الدولة في الإسلام ذات شخصية إسلامية ـ أو ذات سمة إسلامية منبثقة عن بعض الثوابت. وضع المرأة في المجتمع، الموقف من النظام المصرفي الربوي، موقف معين من الملكية، الموقف من بعض المطاعم والمشارب المحرمة في الشريعة..»[٨]. وإذن، فلا مجال للحديث عن ثنائيات متضادة. وأيضاً ليس ثمة من مبرر للحديث عن إسلام ديني وإسلام علماني. فهو يجيب عن هذا السؤال قائلاً: «أنا لا أوافق على هذا المصطلح [أي الإسلام العلماني] لأني لا أحب تجزئة الإسلام، هذه أطروحة الغرب [..] في المضمون لا أوافق على تعبير «الإسلام العلماني». [..] إن الفقه الفردي، فقه العبادات لا ينافي كون الإسلام ديناً وضعياً. ديناً تتمثل مبادؤه في الفقه العام»[٩]. إن الذين تولوا المهام الإدارية في الدولة الإسلامية تاريخياً، لم يكونوا بالضرورة مسلمين. بل تاريخياً كثيرة هي المهمات التي تولاها نصارى ويهود،

اختيروا لذلك على اساس الخبرة والكفاءة. إذن «لا أستطيع [يقول الشيخ] إطلاقاً وبجميع معايير المقارنة ـ أن أرى أن الإسلام أنشأ دولة دينية. الإسلام عقيدة عامة وشريعة عامة. يمكن أن ينشئ دولة ويستمر من خلالها، ويمكن ألا ينشئ دولة ويستمر أيضاً. يمكن أن يستمر في حياة الناس ووجدانهم وممارستهم»[١]. إذن فالحكومة الإسلامية، هي حكومة مدنية، تتصل بوظائف دنيوية وتمارس على أساس الخبرة والكفاءة. وقد يشارك في إدارة بعض قطاعاتها أناس لا عهد لهم بالإسلام. فالنزاع بين ما يسمى بالحكومة الدينية والحكومة العلمانية، حينما نعمق النظر ونستحضر الرؤية الفقهية، نجده ـ وكما يعبر الشيخ ـ نزاع «أشباح». وهكذا نستطيع وفي ضوء الرؤية الفقهية والتصور العام للفكر السياسي الإسلامي أن نقوض أصل النزاع، ونحتوي ذلك الصراع المفتعل، ما بين الدين والعلمانية، أو الديني والدنيوي. إذْ لا وجود لهذه الإثنينية في ممارسة المسلمين. وكون الدولة أو الحكومة الإسلامية عقلائية وضرورة من ضرورات الاجتماع وظاهرة سياسية هادفة لصيانة الاجتماع وحفظ النظام، فهي إذن دولة مدنية، وإن بدت بخصوصيات إسلامية. وهي خصوصيات لا تقوض البعد المدني للحكومة الإسلامية.

الشورى والديمقراطية

وإذن، فمن الطبيعي، إذا ما تبين فكراً وفقهاً، بأن الحكومة ضرورة فطرية يحتمها الاجتماع السياسي، وإذا اتضح أيضاً بأن الحكومة الإسلامية مدنية بالفعل، ولا وجود لدولة دينية بالمعنى المطلق، بل هذا الدين في التصور الإسلامي دينه وسياسته متصلان على نحو حلولي فالسياسة والدين يتجادلان ويتكاملان في المنظور الإسلامي. أي أن السياسة هي للدين، والدين هو للدنيا أيضاً. والمقابلة هنا هي ليست بين الدين والدنيا، بل هي بين الدنيا والآخرة. في حين الدين هو للدنيا تحديداً. وعلى هذا المنوال، أمكننا القول، بما أن الحكومة هي ضرورة من ضرورات الاجتماع، فهي إذن تستمد شرعيتها وربما أيضاً جانباًمن قداستها بما تقوم به من وظائف تصب في

الهدف من وجودها. وفي طليعة الأهداف حفظ النظام بتحقيق العدالة الاجتماعية. وإذن، هنا تكون الأمة حاكمة لنفسها، وهي المعنية باختيار الحكومة. فالشيخ الراحل ينطلق من هذه المسلمة أيضاً، وهي كون الأمة ـ وتحديداً بعد غياب المعصومين ـ لها الولاية على نفسها. وبناءً على أن الحكومة في نظره ـ ووفق مقررات الفقه الإسلامي ـ ليست شمولية ـ على الإطلاق ـ فهي تمثل إحدى ضرورات الأمة ومؤسسة من مؤسساتها، وليست هي المؤسسة الأهم. وهكذا، بقدر ما يعترف «الشيخ» للدولة بشرعية الوجود على خلفية حفظ النظام، إلا أنه يحجم من سلطتها، ليجعلها تحت سلطة الأمة لا خارجها. وهكذا يظهر أن الشورى التي يراها «الشيخ» شكلاً تنظيمياً يتقاطع مع الديمقراطية ـ بغض النظر عن الخلفيتين الفلسفيتين. فالشورى هي أساس تنهض عليه سيادة الأمة وولايتها على نفسها. وهي بالتالي أعظم مبدأ يقوم عليه الدستور السياسي للحكومة الإسلامية: «ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامة، أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق، عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمامة المعصوم(ع)، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي (ص)، لأن مقتضى أدلة هذا المبدأ من الكتاب الكريم والسنة، أنه لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي ـ لحاكم غير معصوم ـ ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى»[١١]. وهذا الواقع يعود بنا إلى مبحث إشكالي، وتحديداً في الفكر السياسي الشيعي، وهو ما يتعلق بالولاية بعد الغيبة. ويبدو أن الشيخ هنا يتبنى المدرسة التقليدية بخصوص ولاية الفقيه كما تجلت في المتون الفقهية العامة التي لم تقارب مسألة الحكومة بصورة مفصلة. كما يظهر ذلك على سبيل المثال في مكاسب الشيخ الأنصاري، محجماً لولاية الفقيه إلى حدود القضاء والمسائل الحسبية وما دون ذلك، دونه "خرط القتاد". والحال، أن المنظور السياسي الذي يوسع من ولاية الفقيه ليجعلها عامة وشاملة كما تكاملت في أطروحة «النراقي» ونهض عليها مشروع الجمهورية

الإسلامية، إنما تحكي عن اجتهاد كان له الفضل في إخراج فقه الدولة من حيز النسيان إلى حيز الوجود، لينتج على الأرض مشروع دولة وفقه سياسي تطبيقي. مع أن حكومة الجمهورية الإسلامية أدركت أهمية المؤسسات وخلقت تعايشاً بين مؤسسة الفقيه ونظام الشورى، لتنتج على الأرض حكومة مدنية ذات مجلس شوري حيوي وفاعل. ومن هنا، فإن القول بأن فكرة ولاية الأمة على نفسها هي نقيض لولاية الفقيه، ليس صحيحاً دائماً. لأن ولاية الفقيه ـ في تقديرنا ـ يمكنها أن تكون واقعة في سياق ولاية الأمة على نفسها. فولاية الفقيه من الممكن أن تكون مظهراً من مظاهر خيارات الأمة وليس بالضرورة مناقضة لها. بل إن وجود المخالف لا يعني نزع صفة ولاية الأمة عنها. ففي كل نسق سياسي دينياً كان أم علمانياً.. استبدادياً أم ديمقراطياً.. شمولياً أو تعددياً.. هناك وجود للنقيض. إن سيادة الأمة وولايتها على نفسها تتصرف إلى إجراءات تنفيذية وتتمأسس فكرياً وهيكلياً. فولاية الفقيه قد تكون إحدى مظاهر ووسائل سيادة الأمة على نفسها. لكن يمكننا رجوعاً إلى البداية، القول بأن الشورى ستظل هي الأساس الذي يميز الدولة الإسلامية ويعزز من خيار الأمة وسيادتها على نفسها. ولا يرى الشيخ حرجاً في أن يتحدث عن صيغة للشورى تلتقي مع المضمون الأدوي للديمقراطية بعيداً عن أصول الفلسفية. فالشورى ليست قضية عبادة حتى نحكم بمناقضتها للديمقراطية على أساس الخلفية والكلامية. بل إنها شأنها شأن الديمقراطية، هي جملة الإجراءات لتنظيم المجتمع. «الشورى ليست عبادة، هي صيغة تنظيمية للمجتمع. وهذا واضح في الأمر. أمر الحكم الذي هو أمر الناس. أو هو أمر الناس الذي من شؤونه الحكم. كما أن «أمرهم شورى بينهم» يعني اشتمال إدارة شؤون المجتمع الأهلي وإدارة الدولة والنظام»[١٢]. ومن هنا لا حرج في أن تتراءى الديمقراطية للشيخ، كأفضل القول في الحضارة الغربية. ولا حرج في أن نتبنى ما يعزز منظورنا للشورى، فنسبغ علينا صبغتنا، التي هي صبغة الله، ومن أحسن

مـن الله صـبغة. مع عـدم إلزامـية أبعادهـا الأخـرى، أي الأبعـاد الفلسـفية والتشـريعية، والاكتفاء بأبعادها التنظيمية!

الأمة والدولة: المعانقة والمفارقة

في البدء كانت الأمة. وما الدولة إلا إفراز فطري لها. لكن ليس بالضرورة أن تلتقي الأمة مع الدولة دائماً. فهي تارة معانقة لها وتارة أخرى مفارقة. وتاريخنا السياسي، هو تاريخ يكاد يكون كله تاريخ مفارقة بين الأمة والدولة. وهذا التنازع والاحتقان، هو مبعث قلق عند الشيخ الراحل. وإن كان لم يشر إلى علّة هذا الافتراق مكتفياً بالوصف، باعتبار أن المعضلة هنا تكمن في أن النظر إلى هذا الإشكال بمنظور وصفي يزيد في توسيع الدائرة المفرغة. والحال أن هذه المفارقة بقدر ما كانت علّة بؤس السياسة في التاريخ العربي والإسلامي، إلا أنها كانت أيضاً معلولة لأسباب أخرى موضوعية. وعلى كل حال، فإن الشيخ لا يتردد في أن يرى في المشاريع السابقة وفي الدولة الإسلامية التاريخية نموذجاً منحرفاً. ذلك لأن الدولة تفقد رضا الأمة وتعلن عن مفارقتها، يوم تفشل في حفظ النظام باقرار العدالة الاجتماعية. ويوم تفشل في صنع التنمية. وفي التاريخ الإسلامي، الدولة فشلت في كل ذلك. وظلت العلاقة بينها وبين الأمة غاية في التوتر والعداوة. «إنها لمأساة عظيمة أن نفكر بأن أمة من أعظم الأمم في التاريخ،كانت وما تزال، صيغتها الفكرة، وعاشت في التاريخ بالفكرة، قد عانت من هذا الفصام الفكري. هذا التناقض الذي هو انتحار داخلي دائم بين ذاتها وبين دولتها.كيف استطاع المسلمون أن يستمروا؟»[١٣] إن التاريخ الإسلامي إذا حذف منه مشروع الأمة، لم يعد يمثل شيئاً. فالدولة لم تكن سوى جزءٍ من مشروع الأمة وليس كل مشروعها. وقد تنبه الشيخ إلى أهمية إعادة النظر في الفكر السياسي الإسلامي بصورة تقطع مع النموذج الماضي لصالح نموذج جديد، ينطلق من ضرورات النظر الفكري والفقهي، ويواصل مهمة الاجتهاد على

أرضية الفقه العام المفتوح على مساحة من الفراغ ما يعني أن مختار الشيخ هو حكومة إسلامية مدنية تقوم على أساس ولاية الأمة على نفسها.

وهذه الصيغة كفيلة، ليس فقط بأن تعيد طرح المشروع من جديد بالصورة الأنضج، بل كشرط لتجاوز أزمة التصادم والفصام ما بين أهداف الأمة وضرورات الدولة. وهكذا وبناءً عليه، سعى الشيخ إلى ترتيب جملة أهداف ونتائج على هذا المفهوم كما تجلى في المواقف التالية:

١ـ الدعوة إلى مصالحة داخلية بين الأطراف الفاعلة في الأمة ومحاولة تشكيل رابطة قومية إسلامية أو ما يشبه جبهة تاريخية، سماها «المتحد القومي ـ الإسلامي»، يقول: «نأتي إلى الشروط من الناحية العملية [...]: تكوين تنظيم على مستوى العالم العربي يستند إلى مفهوم(المتحد القومي ـ الإسلامي) ويتكون من القواعد الدنيا للمجتمع في الحي والقرية والمزرعة، ويتصاعد تدريجياً إلى أن تتكون له أمانات عامة وقيادات إقليمية وقومية..»[١٤].

٢ـ إعادة مد جسور العودة مع الأنظمة والمصالحة معها، تعزيزاً للجبهة الداخلية لمواجهة التحدي الخارجي، وفي مقدمته الكيان الصهيوني، «المصالحة مع الأنظمة، أدعو الإسلاميين إلى أن يصالحوا الأنظمة إذا قدروا وإلى أن يهادنوا الأنظمة إذا لم يروا المصالحة [..] وأوجه القوميين إلى نفس هذه الدعوة»[١٥].

وهذا يقع في سياق إعادة بناء المواطن وإشراكه في الدفاع عن نفسه وعن مجتمعه. إذْ نلاحظ ومنذ «تأسيس الدولة الحديثة في العالم العربي، فإن الأنظمة من جهة والنخب من جهة أخرى، أخذت على عاتقها قيادة المجتمعات والبت في قضاياها، وساهم ذلك في سلب كل دور للمواطن العادي أو همّشه تهميشاً كبيراً، كان موقفه دائماً موقف المتلقي والمنفعل..»[١٦]. وفي هذا السياق تأتي دعوته إلى ضرورة اندماج الشيعة في أوطانهم، وإعادة صياغة المواقف على رؤية فقهية بعيداً عن الخطاب التعبوي. وخاصة في البلاد العربية حيث وجد الشيعة أنفسهم مهضومي

الحقوق، رغم إسهامهم الكبير في مشروع بناء الدولة العربية والإسلامية. ولا ينكر الشيخ هذا الواقع الذي يقارب الوجع. لكنه أيضاً ألقى باللائمة على الشيعة من حيث أنهم أمعنوا في العزلة وساهموا، بذلك في رسم صورة عن أنهم أعداء ومصدر خوف وتهديد. فالمطالب ممكن تحقيقها بالاندماج والتدرج وعلى أساس إعادة جوّ الألفة لدى المجتمع. إن مثل هذه المساعي أثمرت واقعاً من المشاورات، وأهمها ما جاء في كلمة له أمام وفد من شيعة المملكة العربية السعودية حيث جاء فيها: «إن الوحيدين الذين يقفون بوجه تسوية الشرق الأوسط هم الشيعة، هذا الأمر بمقدار ما يفتخر به بعض الشيعة وقصار النظر، هو يشكل خطراً حقيقياً على الشيعة. لا يجوز أبداً بحال من الأحوال أن يبدو أن الشيعة وحدهم في مقابل ما يسمى مشروع سلام الشرق الأوسط، إما أن يشاركهم فيه غيرهم، وإلا فلا داعي لأن يظهروا بأنهم وحدهم عشاق ليلى. إما أن يكون لهم شركاء في عشقها، أولا داعي لأن تكون معشوقة على الإطلاق»[١٧].

وقد تكرر الموقف ذاته، من خلال المحاضرات التي ألقاها أثناء زيارته الأخيرة للبحرين. تكاد تدور كلها حول محور المواطنة والاندماج والسلم المجتمعي وإعادة النظر في إدارة المشروع السياسي الإسلامي! إن ما يميز وجهة النظر السياسية للشيخ الراحل، هو هذا النظم الدقيق لمنظوره الذي يقوم على جناحي الفكر والفقه. وبغض النظر عن الجانب المعياري لفكر الشيخ، فإننا أمام مدرسة عتيدة في الفكر السياسي، زادت في رصيد مراكماتنا على صعيد الاجتهاد السياسي. لكن قد يلاحظ أن ثمة مساحات غامضة أو مسكوت عنها فيما طرح الراحل، وهو غموض في رأينا له ضروراته الموضوعية، وإن كان الشيخ واعياً بذلك متفادياً التوغل فيه بحكم موقعه الإداري والسياسي في الدولة وبحكم علاقاته ومسؤولياته. لكنه يبقى قابلاً للتفكير أو إعادة التفكير فيه، ما يعني أننا لسنا دائماً أمام رؤية موضوعية، مهما بدا عمقها ومتانتها. ومن ذلك نظرته إلى التاريخ السياسي العربي والإسلامي على أنه تاريخ

مقاطعة، نازعاً عنه صفة الخيانة والتآمر «وعملياً أنا لا ألقى الله بتخوين أحد»[18]. هذا وإن كان ينم عن جرأة في الرأي، إلا أننا لا يمكننا أن نجعل التاريخ السياسي العربي والإسلامي خالياً من عنصر المؤامرة كما ليس معقولاً أن يكون تاريخاً تآمرياً مطلقاً. لكننا نثمن رؤيته للأمة باعتباره في مقام المركز وباعتبار أن النص الشرعي نفسه يتحدث عن مظاهر السلطة ويصفها بالأمة. لا نقول أن سماحة الشيخ الراحل، قدم دستوراً تفصيلياً شافياً، لكنه دعا ـ رحمه الله ـ إلى إنجاز ذلك ضمن رؤية وفكر سياسي لائق في عصر استبد فيه أهل السياسة بالسياسة، وتغولت فيه الدولة وطغت فيه لغة الشعار. فكان الإسلام هو المتهم!

الهوامش

هوامش القسم الأول:

*ـ ورقة مقدمة لندوة "الحداثة والسؤال الديني"، نظمتها جمعية "الرائد للثقافة والتنمية" في مدينة العرائش ـ المغرب ، ٢٠٠٤/١٠/٢٣.

١ـ إذا كانت مصر قد أحرزت قصب السبق في تفجير سؤال النهضة والتحديث العربيين في زمن أبكر مقابل البلدان العربية الأخرى، فذلك نظرا لكونها أول بلد عربي تعرض للغزو والاستعمار الحديثين. غير أنه سرعان ما لحقت بذلك بلاد الشام أيضا، حيث ساهم أهلها بدورهم في تعزيز مشروع النهضة العربية وسؤال التحديث. لقد استمر سؤال التحديث في بلاد عربية أخرى غير مصر والشام، كانت هي الأخرى قد دخلت دورة الإستعمار، مثل شمال أفريقيا. لكن قلما أدرجت هذه التجارب في مجمل ما أرخ به للنهضة العربية الحديثة، باستثناء ما ورد من أفكار لخير الدين التونسي. لم نقف على آراء للمختار السوسي المغربي مثلا، أو آراء للحجوي وابن المواز وغيرهما في بلاد المغرب. قد يتساهل البعض ويعتبر ذلك ناتجا عن ضرب من التجاهل المقصود بسبب النزعة التمركزية لباحثين ومثقفين مشرقيين عموما أو مصريين خصوصا، لكن في تصوري هذا ناتج عن إهمال من قبل المعنيين بهذا التراث الإصلاحي والنهضوي من الباحثين المغاربة أنفسهم. فلا زالت كبرى هذه النصوص مخطوطات لم ير منها النور إلا النزر القليل. والتأريخ للنهضة والتحديث والإصلاح في هذه البلدان لا زال في محاولاته الأولى. دون أن ننسى التنويه بأولى المحاولات التي اضطلع بها د. سعيد بن سعيد العلوي في هذا المجال.

٢ـ أعني بالمستعمر ـ بفتح الميم الثانية ـ الوجهين معا، أي المستعمر المستلب والمستعمر الرفضوي. فكلاهما يعبر عن الجرح ذاته والإحساس نفسه. وقد شهد المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أشكالا من التفكير الإستلابي الذي ربط بين الإستعمار والحداثة إلى حد الاستسلام لإرادة المستعمر والالتحاق به، كما صرحت بذلك آراء سلامة موسى ولطفي السيد.. كما أن الموقف المعكوس سيستمر مع فئة من الرفضويين الذين وقفوا من الحداثة موقفا سلبيا، انطلاقا من كونها بضاعة استعمارية مرفوضة، وهذا ما سنجده تباعا في مقالات التيارات التي جاءت على أنقاض التراجع المهول لخطاب النهضة والإصلاح، وصعود نجم التيارات الغالية المتطرفة كما شهدنا ولا نزال نشاهد من نماذجها في عالمنا اليوم.

٣ـ لم تكن وجهة نظر المثقفين العرب واحدة إزاء سؤال علاقة الـ "نحن" والغرب في أفق ضرورات المجال المحلي وإكراهات الحداثة. وقد دار جدل طويل حول مشكلة التبعية وسياسة الإستتباع. وكما أن حركات الإصلاح والنهضة العربيين انقسمت إزاء هذا الموضوع، بين داعي إلى فك الارتباط الثقافي والحضاري على خلفية العودة إلى المكتسبات الذاتية ابتغاء بناء أساسات النهضة، كان هناك من يعلن عدم جدوى ذلك رأسا، وبأن لا مندوحة من الارتباط المصيري بالمركز والالتحاق بالغرب بلا شرط. وقد استمر الأمر نفسه وبأشكال مختلفة حتى اليوم. فثمة من يدعوإلى فك الارتباط مع كل ما هو ذاتي أو تراثي أو محلي، وتبني المنظور الغربي والانصهار في المركز عراة من دون حد أدنى من الاستحضار لأي قيمة أخرى خارج منطق الحداثة ومنظومتها ـ مثال العروي ، كما أن ثمة من يعلن الرفض لهذا الإستتباع بشكل لا يبقي إلا على القيم المحلية دونما استثناء لأي قيمة غربية، كالرفض الكلياني للآخر وحداثته ـ مثال على ذلك طه عبد الرحمان وإلى حد كبير د. غريغوار مرشو.

٤ـ لقد ساهم سؤال الهو ية في الكثير من أشكال الانزواء. ونعتقد أنه في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري يمكننا تحرير العقل العربي والإسلامي من آفة التجوهر الماهوي، ليس بنفي صفة الجوهرانية عنه رأسا كما ذهب الكثيرون ـ نفي جوهرا نية العقل والقول بفعليته تفاديا للإقرار بثباتية العقل والماهيات والهويات، كما فعل "ألمو" وتبعه في ذلك من العرب "الجابري" وسار على مذهبه طه عبد الرحمان. فهذا الرأي وإن تظاهر باختلافه مع المنظور الأرسطي للعقل، فهو يؤكد ويكرس نزعته الـ"ستاتيكية". فهم بذلك خالفوا أرسطومن حيث أكدوا على رؤيته للجوهر نفسه. فمذهبنا في الحركة الجوهرية يعفينا من هذا التمأزق الأرسطي رأسا. إن التجوهر الماهوي في نظرنا هو الذي يحفظ ماهية المتحرك، ويجعله مصداقا للثابت المتحول. فالهويات لا تزول، بل تتطور. والذين يعملون على وضعها في القفص أو تسويرها وحراستها بقواعد تداولية مغلقة وقوالب أيديولوجية حالمة، لن يحموها أكثر مما لو أطلقوا سراحها في نطاق ما أسميناه بالتكييفانية الخلاقة، والمجرى التداولي المفتوح..

٥ـ لا وجود لفكر لم يتعرف عليه المثقفون العرب. وسواء أكان تمثلهم لهذا الفكر على وجهه الصحيح أم كان على وجهه المغشوش والمبتور والمحرف، فإن هذه الأفكار تجد لها تصريفا في أكثر المشاريع الأيديولوجية العربية. ولعل تلك هي مفارقة الفكر العربي المعاصر. أليس ذلك شبيها بما يحدث في مجال استهلاك السلع والخدمات؟! ففي المجال العربي يستطيع المرء استهلاك آخر الموضات والمستهلكات الغربية، لكن هذا بالتأكيد، يتم بصورة مبتورة وهشة وفي مناخ من العلاقة المغشوشة والمستلبة بين الكائن العربي ومستهلكاته الحديثة. فارق تفضحه

هشاشة التمثل ونشاز التلقي المفصول عن شروط الحامل الإجتماعي الحقيقي لثقافة الإستهلاك، والهوة السحيقة بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي، سياسيا واجتماعيا وحضاريا وإنمائيا..

٦ـ لعل واحدة من مقتضيات التبني الحضاري والتجديد الجذري، القطع مع النمط المعرفي الميكانيكي والـ"ستاتيكي"، بغية القبض على نمط أكثر دينامية ونسبية. وعلى هذا الأساس، لن يكون فهمنا لمبدأ الوسطية على غرار السائد في أطاريح إسلامية شتى، محكومة بالنمط المعرفي الميكانيكي، بل إننا نعتبر الوسطية فعلا ديناميا نسبيا جدليا. فهي تواسط يتداخل بقدر ما يتخارج أقصياه وطرفاه، وليس توسطا بين أقصى وأقصى، توسطا بينيا في التخوم بما يجعله نوعا من التطرف التفريطي. فإذا به وجها آخر للتطرف الإفراطي. إن الوسطية تأخذ حسب نظرنا معنى تواسطيا وليس توسطيا.

٧ـ مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري لا يرى إلى الاختيارات العلمية والأيديولوجية، ومطلق ما يتصل بالإنسان فعلا وسلوكا وقولا، أمرا اتفاقيا وبريئا. فثبوت مسؤولية الكائن المكلف، لا يعني أن ما يصدر عن الإنسان لحظات الغفلة، ليس له جذر في الأعماق السحيقة للنفس. إن ما أصاب العقل العربي من رضات من شأنه أن ينقل آثار رواسب ردود الفعل من قاع لا وعيه الجمعي، ما يجعل النسبة العظمى من اختياراته محكوم بدوافع وإيحاءات لا واعية تجعل الخطأ والنسيان كليهما معللين بهذه التوترات العميقة. بهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن علم نفس مرضي للحياة الجمعية التاريخية مثلما نتحدث عن علم نفس مرضي للحياة اليومية الفردية. بهذا يلتقي مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري مع التحليل النفسي في تفاصيل هذه الرؤية التعليلية. من هنا يمكننا إجراء ضرب من التحليل النفسي على كل الاختيارات الفكرية والعلمية والأيديولوجية في المجال العربي والإسلامي، بناء على ما سبق.

٨ ـ مفهوم الجعل البسيط والجعل المركب، وكذا الهلية البسيطة والهلية المركبة اصطلاحان فلسفيان متضايفان يفيدان معنى كان التامة والناقصة عند النحات. ومقتضاه، أننا تارة نتحدث عن إيجاد الشيء، كأن نقول أوجد الله الإنسان. وتارة نتحدث عن إيجاد شيء ما موجود على نحوما من الوجود، كما لوقلنا خلق من الطين إنسانا. من هنا اعتبرنا أن ما يتطلع إليه مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، هو الجعل المركب، بمعنى أننا لسنا معنيين بالسؤال: كيف نكون مسلمين ـ وهو وظيفة الدعوة حيث هي قضية يمكنها التحقق بالوجود الفردي أو الجمعي، بتبني حضاري أو من دونه ـ بل إننا معنيون بسؤال: كيف تجعل المسلم كائنا نموذجيا تقدميا رائدا لدورته الحضارية. فهذا مفاد كان الناقصة والجعل المركب.

٩ ـ من شأن تغيير كهذا في صيغة السؤال، أن يحرر العقل العربي والإسلامي من عقدة الشعور بالذنب. فالمشكلات والحلول ليست فردية، حتى وإن كانت المسؤولية جماعية استغراقية على مستوى المسؤولية الفردية بما هي في نهاية المطاف، الأساس الأول للفعل الجمعي. لكن مقتضى بنينة الأزمة والحل، راجع إلى ما يقع بالفعل، حيث الأزمة لا تبدأ عفوية كما أن الحلول لا تبدأ عفوية. الكل يتم وفق إشارات بنيوية. فالذي يرشح مدخلا هنا للحل أو مخرجا هناك للأزمة، هو البنية في مكرها وحراكها الكلي. أي جماع الفعل التراكمي. يبدأ الفساد في نظرنا في صورته العلية. لكنه سرعان ما تتجلى صورته الحقيقية بكونه فسادا بنيويا. إن التعلق بالصورة العلية للخلل، هو تعلق بصورة خادعة، لأن ما يبدو مدخلا للأزمة ليس جانبا فاسدا في البنية، بل هو الجانب المرشح لاستقبال الخلل بفاعلية البنية المختلة نفسها. وقد يكون هذا الأخير هو الجانب الأقوى في البنية أو ما تبقى من عناصر فاعلة في البنية المرشحة للاختلال. إن البنى لا تختل ولا تنهار فجائيا، كما لا تنهض كذلك. وإذن لا جدوى من البحث عن جذور الأزمة فيما كان علة ومعلولا، بل يتعين مراكمة الفعل الإيجابي، لتفعيل النسق كي يرشح إحدى مداخل الحل الناجعة، بغية تحقق التخارج التاريخ للبنى. وهذا من شأنه أن يخفف العبئ عن الإنسان، ويرفع عنه هواجس تحديد وتوصيف الصيغ النهائية للحلول. إن المطلوب منه أن يعرف الحد الأدنى من المطلوب، ومن ثمة العمل في ضوئه بناءا على قاعدة "عرفت فالزم". ليس الإنسان مكلفا بتحديد النتيجة، وإن كان مطالبا بأن يتصورها ويجتهد في رسم آفاقها فهذا داخل في شرط العمل، لكنه من باب المقتضي لا العلة التامة. فهو معني بالعمل واستئناف العمل. فنجاحه في العمل وإتقانه يكون مع تحقق النتيجة وعدمه، كما أن فشله في العمل يكون مع تحقق النتيجة وعدمه. النتائج التي يفرزها النسق بتراكم الفعل التاريخي، تأتي بمستويات قد تفوق حتى الخيال. فالحالمون الذين تفننوا في تصور عوالمهم اليوتوبية إبان النهضة من أمثال توماس مور، يظهرون أن ما آلت إليه صيرورة الأحداث، كان أروع من الخيالات المسبقة للحالمين. وقد كشف الواقع التاريخي عن مراقي للحرية لم يكن في وارد توماس مور وباقي رواد الأدب اليوتوبي، لما كان يبني جزيرته المحروسة على ما يشبه الأحلام.. فمن كان يدري أن هذه اليوتوبيا التي في منتهى خيالها التحرري لم تستطع أن تتحرر من كامل النمط المعرفي القروسطوي، لا بل إن يوتوبيا توماس مور لا زال نظامها يتسع للعبيد والعبودية. إن ما تنتجه الصيرورة يفوق التوقع، وهذا ما أسميه بمكر الأنساق.

١٠ـ من أهم آثار ورواسب الجرح الهزائمي الذي ارتهن له العقل العربي، صعوبة استرجاع ثقته بنفسه، وعدم الاكتراث لكل الإنجازات التي تحصل على الأرض. وكأنه محكوم بقانون: أخذ الكل أو ترك الكل. فالمقاومة اللبنانية والفلسطينية على المستوى السياسي والعسكري مثلا،

كان من شأنها أن تعيد النبض إلى قلب عربي سكنه الرعب من أسطورة العدو الذي لا يقهر، فراح يستسلم ويسلم ويفرط في حقوقه تباعا. نعم، لا أحد يرى كفاية في ما ينجز اليوم حتى أصحابها، لكن أهم ما في هذه الإنجازات، هو خلخلة رهاب العدو والتوقعات المبنية على هذيان وهواجس الهزيمة ورهاب الانقراض.

١١ـ أعتمد هنا الترجمة نفسها التي اختارها المترجم الأستاذ سرمد الطائي. وهناك من فضل استعمال كلمة " عبر مناهجي ". من جهتي، لا أرى جدوى في نقل الإشكال إلى الترجمة. فهذا في تصوري تحصيل حاصل، مادام أن المعنى هو المعتبر. فكثيرة هي الاصطلاحات التي افتقدت معناها كما يوحي به لفظها. إن المفاهيم تشهد هي الأخرى تطورا وأشكالا من الصيرورات التعينية والانتهاكات والخروم، حيث قل ما نعثر على مصطلح ظل وفيا لمعناه ومدلوله الأصلي. وهذا طبعا، دليل على مساوقة اللغة للوجود في ملتقى صيرورته. فالذين ينشدون المصطلح الأزلي، إنما ينشدون الموت للفكر وللمفاهيم وللمعرفة وللعالم. وإذن مهما دققنا في المصطلح الذي عادة ما تتم استعارته من منظومات أخرى، فلن نستطيع السيطرة على المعنى. لأن المعاني والمداليل هي في نشوء وارتقاء مستدامين. من ناحية أخرى، أعتبر كل أشكال الاختيارات بما فيها اختيار صيغة ما لمصطلح ما، هي نابعة من حقائق متجذرة في اللاوعي المعرفي الجمعي أو الشخصي، حتى ولوبدت خاطئة. أما من ناحية أخرى، فإن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، فلا يرى إلى المفاهيم كجواهر مغلقة، كما أنه يأخذ بمفهوم التواسط بمعناه الجدلي، وليس التوسط بمعناه الميكانيكي. ولذا فالمعنى الأول يتساوق مع مفهوم العبور والاعتبار، كما يمكن أن تمثله صيغة " عبر مناهجي " بينما المعنى الثاني يتساوق مع مفهوم التموقع البيني السكوني كما يمكن أن تمثله صيغة " بيتخصصي ". ومع أنني سأحتفظ بالصيغة المترجمة، فإنني أعتقد أن العبر مناهجية، بما تفيده من معنى التواسط الدينامي والعبور والاعتبار الذي هو أساس التأو يل، فإن نتائج البيتخصصية ليست تلفيقا بين المناهج والعلوم المتعددة، بل هي توليد دينامي وتأو يلي وتركيبي من داخلها. والإقرار بالصيغة الأخيرة للترجمة إذا لوحظ فيه المعنى الأخير، لاإشكال فيه. هنا يتداخل "العبر" - trans مع "البين" ـ inter في هذا المنظور التواسطي الجدلي. ولسنا من أنصار الغلو الترجمي الذي يؤدي إلى لغونة الإشكالية وجعل العلاقة بين الفلسفة والترجمة متمأزقا بصورة مطلقة.

١٢ـ الحصر المنهجي أو الحصرية المنهجية كترجمة لمصطلح methodological exclusionism. وقد صور الباحث أن الدوغمائية الوثوقية دخلت في تكوين هذا الأب: الإتجاه الحصري وذلك الإبن: الاختزالية. ومن صور هذه الاختزالية يضرب مثالا في الجمل التالية:

ـ ليست قوانين المنطق سوى قوانين نفسية

ـ ليست قوانين الأخلاق سوى، قوانين نفسية

ـ ليست أحكام الجمال سوى تجليات للذوق الشخصي

ـ ليس الدين سوى الأخلاق

ـ ليس الدين سوى أيديولوجيا...

د. أحد قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ط ١ ـ ٢٠٠٤، معهد المعارف الحكمية ـ بيروت.

١٣ـ ذلك لأنه ينطلق من فرضية عامة Macro theorie، غير خاضعة للتجربة كما يؤكد الباحث نفسه. النتيجة أن الأشياء لا ترى كما هي، بل كما هي مشكلة في قوالب مسبقة. وأمثال هؤلاء ليسوا قادرين على الإنصات مطلقا. نعتقد من جهتنا وفي ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري بأهمية الإنصات والسماع، كشرط للتفكير السليم وإنتاج المعرفة. فالسماع في تصورنا لم يعد ما كان علم الكلام القديم يقدمه في قبال العقل ورديفا للنقل، بل إننا نعتبره في طول العقل وشرطا من شروط التعقل. فالسماع بهذا المعنى هو موقف ضد الاختزالية وكل عوائق المعرفة النابعة من الحصر المناهجي.

١٤ـ يسعى الفيلسوف الألماني المعاصر جوزيف سايفرت، وهو من أبرز رواد الفينومينولوجيا الواقعية، إلى تحرير فينومينولوجيا إدموند هوسرل من أشكال الحصر الذي آلت إليه، وفي مقدمة ذلك موقفها من الشيء في ذاته، الذي يعتبره سايفرت من الآثار الكانطية على فينومينولوجيا هو سرل. وقد جاءت الفينومينولوجيا الواقعية كي تعيد فينومينولوجيا هوسرل إلى تطلعاتها الأولى، في مرحلة بحوث منطقية، قبل أن معاقرة هوسرل لنقد العقل النظري؛ ومن ثمة مواصلة تطوير الفينومينولوجيا بما يخلصها من أشكال الحصر المناهجي الذي آلت إليه.

١٥ـ التعبير اللينيني الشهير يؤكد على ذلك. ففي نظر هذا الأخير تكون الماركسية هي الوريث الشرعي لأفضل ما أنتجته البشرية في الاقتصاد السياسي الإنجليزي والاجتماع الفرنسي والفلسفة الألمانية.

١٦ـ الكثرة التي هي تعبير عن مراتب الوجود لا تنافي وحدته. وقياسا على ذلك، أن القول بتعددية المناهج في إطار البيتخصصية لا ينفي وحدة الموقف من المعرفة. فالبيتخصصية تتطلع إلى صياغة موقف موحد من دراسة وفهم الظاهرة الدينية؛ موقف كوني مشترك، مهما تعددت الأديان.

١٧ـ إن البيتخصصية لا تعني مجرد استحضار المنهاج والعلوم بالجملة في مقام النظر على نحومن التلفيق والفوضى. بل لا بد من أن تنضم إلى هذا الاستدماج خطة نظرية قمينة بدرء آفة التلفيق عن التعددية المناهجية. وأصلا لا قيام لبيتخصصية مع ثبوت النزعة التلفيقية.

١٨ـ هذا أهم ما في فلسفة ملا صدرا الشيرازي النقدية العبر مناهجية الخلاقة. إنه لا يطلب من قرائه أن يجمدوا على تعاليمها ورسومها بقدر ما يدعوهم للقبض على ملكة التفلسف. فالغاية هي ملكة التفلسف لا التعاليم المبثوثة في خزائن الكتب، تلك التي طالما سخر منها رائد الحكمة المتعالية.

١٩ـ مفهوم الأسفار الأربعة يجرى على مصاديق كثيرة. فإذا وسعنا من مدلوله فقد يشمل ما هو أخفى من الأسفار الروحية والعقلية، أعني أن يصبح ذا قيمة منهجية. على أن البيتخصصية هي نفسها تعبير وثمرة لهذه الأسفار الأربعة المناهجية. فالباحث ينطلق من المنهج المحدد نفسه باتجاه الفضاء المناهجي الأوسع. لكنه في نهاية المطاف يعود إلى منهجه المحدد، لكن هذه المرة محملا بحقائق مستفادة من الفضاء المناهجي في صورته التواسطية التجادلية، مما يوسع من لحاظات الباحث ويجعله أقدر من غيره على توسيع المنهج المذكور معيدا ابتكاره وتجديده بصورة خلاقة. أعتقد أن هذا هو المخرج من المأزق الذي انتهت إليه الدعوة البيتخصصية، أو السؤال الحرج: كيف يتسنى لنا تحقيق البيتخصصية؟ فالجواب في تقديرنا: أن ذلك ممكن بالأخذ بمفهوم الأسفار الأربعة في مداها المناهجي.

٢٠ـ لنفس الأمر في اصطلاح الحكماء، معنى الوجود الأعم. وهو يختلف عن الكلي وصدقه على الأفراد سواء في الذهن أو الخارج. فالصدق هنا هو في نفس الأمر وفي مطلق الثبوت. إن للوجود الخارجي نحوآخر من الوجود الذهني حتما، أي الصورة الماهو ية المنتزعة، بخلاف الوجود الذهني الذي قد يكون له وجود خارجي وقد لا يكون له ذلك، أي أن التحقق الخارجي ليس ضروريا ولا حتميا في حقه. فمقتضى الحصر العقلي لأقسام الوجود، أن نفس الأمر هو وجود غير الوجود الذهني ولا الخارجي. لقد رأى القدماء لنفس الأمر دلالات عدة، فثمة من عنى به العقل الفعال وهناك من عنى به نحوا من الوجود الغامض. وأفترض هنا معنى متطورا لنفس الأمر يجعله مساوقا لمفهوم "النومينا". وذلك لكونه ليس وجودا ظاهرا ولا فينومينا. فالتشخص ليس واردا في حقه، أكان تشخصا ذهنيا أو خارجيا. يمكننا اعتبار نفس الأمر هو الشيء في ذاته بهذا الإعتبار. وبهذا يكون الفلاسفة المسلمون فكروا في النومينا قبل كانط بزمن بعيد.

٢١ـ يستعمل البعض هذا التفريق على أساس رفض الثنائية طبعا. فليس ثمة إلا الدين بوصفه ظاهرة في المجتمع وليس ظاهرة اجتماعية. والحاصل، أن استعمالنا لهذا المفهوم، لا ينفي كون

الدين ظاهرة اجتماعية. بل إن الدين مع فرض كونه ظاهرة في المجتمع، لن يكون كذلك إلا إذا كان ظاهرة اجتماعية أوله القابلية أن يكونها. فهو ظاهرة في المجتمع لأنه إما ظاهرة اجتماعية بالقوة أو الفعل.

٢٢ ـ مثل هذه الدعوة شكلت غاية القانون الأخلاقي الكانطي. وهي تظل دعوة كانطية مغشوشة، لأن هذا الأخير كان يبحث عن الجوهر المسيحي في كل دين، وليس عن الدين المطلق الكوني. وتلك هي أكبر مفارقاته التي تؤكد على تمأزق كل دعوة إلى الدين الحق أو الدين العالمي خارج سلطة الحجاج البرهاني التواصلي وداخل الحصر المناهجي وآفة الاختزال. نعم إن الدين الإسلامي يدعو للعالمية، وهو أول داعي لها قبل عصر النهضة الحديث. لكنه لم يفرضها من جانب واحد، بل كانت دعوته إلى الكلمة السواء قائمة على البرهان، حيث شرطه الاستواء فوق أرضية حوارية غير مائلة. إن الدين الكوني بهذا المعنى هو دعوة برهانية وليس ادعاءا تبشيريا. هذا في إطار النفس أمرية، أما في التحقق التاريخي والخارجي، فلا يمكننا العثور على الممارسة الدينية الواحدة حتى في الدين الواحد، متى ما أصبح الدين ظاهرة اجتماعية. وإذن ليس ثمة إلا تجارب دينية وليس ثمة إلا أديانا متروكة للقناعات والتعبيرات المتعددة والمختلفة..

٢٣ـ تحدث ماكس فويبر عن مفهوم le desenchantement du monde في كتابه: l, ethique protetante et l, esprit du capitalisme. وبتأثير منه كتب مار سيل غوشيه كتابه الموسوم: le desenchantement du monde ـ نزع الابتهاج عن العالم ـ وكتب أيضا: un monde desenchante ـ عالم منزوع الابتهاج ـ وللتذكير فقط، أستعمل كلمة الابتهاج، التي هي المعادل العربي لـ le desenchantement، ونحن نتبنى هذا المعادل الذي هو مختار د. محمد سبيلا.

٢٤ـ يعتبر إرازموس وراموس وديكارت وباسكال وأمثالهم، خريجي المدارس اللاهوتية.

٢٥ـ ول ديورانت، قصة الحضارة ص ١٣٠ ـ ١٣١، المجلد الرابع عشر، ت ـ علي أدهم، دار الجيل، بيروت ١٩٨٨.

٢٦ـ يعتبر ريجس دوبريه رجال الكنيسة، أقرب إلى البراكسيس مقارنة برجال العلم. ويقول: "فالشأن الديني هو إذن شأن سياسي جاد وشأن اقتصادي ذو مردودية، لأنه يتصف بالديمومة".

أنظر: مدارات غربية، ص ٩٦، العدد الثالث أيلول ـ تشرين الأول ٢٠٠٤، بيروت .

٢٧ـ إذا لاحظنا الإشكالات الكبرى التي عالجها المتن القرآني، سنكتشف أن اللحظة الإسلامية هي لحظة حاسمة في صيرورة الأديان السابقة، من حيث أنه اعتبر نفسه امتدادا تصحيحيا وإصلاحيا، وليس دينا مفصولا عن إشكالات أهل الكتاب. من هذا المنطلق، كانت اللحظة

الإسلامية لحظة إصلاح ديني شامل، بل ثورة دينية غيرت الموازين الإجتماعية القائمة على الظلم والاستبداد والجهل، باتجاه العدالة الإجتماعية وتحرير الإنسان والأرض.. إن الإسلام ثورة في التاريخ؛ ظاهرة في التاريخ قبل أن تكون ظاهرة تاريخية واجتماعية وثقافية.

٢٨ـ للعلمانية بحسب الاشتقاق اللغوي معنيين: تارة تحيلنا إلى " العالم " من خلال seculum الكلمة اللاتينية التي اشتق منها مفهوم secularism وتارة تحيل إلى " العامة أو الشعب " من خلال laicos، الكلمة اليونانية التي اشتق منها مفهوم la laicite. فبينما عنت العلمانية في اشتقاقها اللاتيني: العالم. عنت في اشتقاقها اليوناني كما ترسخ في الثقافة والوجدان الجمعي الفرنسي، معنى الشعب، والعامة في قبال الإكليروس، أي رجال الدين أو النخبة. ولذا كان من باب التحقيق، التعبير عنها بلفظ: العالمانية، بما تشير إليه من معنى: العالم والناس.

٢٩ـ ليس الموقف السلبي من العلمانية بالضرورة موقفا دينيا مقصورا على أنصار الأطروحة الدينية، بل مثل هذا الموقف وأقوى منه نجده عند مثقفين حداثيين وما بعد حداثيين في العالم العربي. يمكننا الحديث هنا عن موقف محمد عابد الجابري، والى حد ما أركون في موقفه من بعض المواقف المتطرفة للعلمانية، وأبويعرب المرزوقي وحسن حنفي وعلي حرب، وآخرون أكثر جذرية أذكر من بينهم د غريغوار مرشو.

٣٠ـ هذا من أجمل تعبيرات الشيخ مرتضى الأنصاري رحمة الله عليه، في رسائله، وهو مدار حديث الفصل بين الدليل والأصل. باعتبار أن قيمة الأصل فيما يوفره من وظيفة للمكلف. فالمصلحة في النهاية هي سلوكية تكمن في ذات الجري العملي، حتى وإن لم يكن الأصل كاشفا عن الواقع. والحق أنه يمكننا القول هنا، بأن الأصل، في غياب الدليل لم يعد موضوعه الكشف عن واقع الحكم إنشاء، بل موضوعه الوظيفة العملية بما يعني إنشاء جديد لواقع جديد. فالمقابلة بين الواقعي والعملي في مستوى المصلحة السلوكية، قد يكون فيها ما يوحي بالتقابل الحقيقي عند الإشتباه، وفي هذا، إن حدث، مسامحة قابلة للنقاش، حيث العملي هو المناط المشترك بينهما، سواء أكانت الواسطة في ذلك كشفية أو إنشائية. فلا يختص الأصل وحده بتلك المصلحة بل، هي مصلحة مشتركة مع الدليل أيضا. وكأن الشيخ الأنصاري أراد بذلك القول، إذا لم نحرز الواقع بالأصل كما هو الدليل، فهناك المصلحة السلوكية التي ستبقى محفوظة عند جريان الأصل، وإن غاب الجانب الكاشفي: فما لا يدرك كله لا يترك كله. من ناحية أخرى لا تضاد بين الواقعي موضوع الدليل والظاهر موضوع الأصل، مادام أن اجتماعهما ليس واردا. ليس فقط، لأن العملي متأخر رتبة عن الواقعي، بل لأنه متأخر عنه برتبتين؛ إحداهما تأخر الحكم عن موضوعه كما لا يخفى، والثانية، تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبة أخرى. ففي المحصلة يتأخر الظاهري عن

الواقعي برتبتين، فلا تناقض في البين. فالمصلحة السلوكية هاهنا ليس لها مقابل، كأن يقال مثلا المصلحة الكشفية مقابل المصلحة السلوكية، حيث الغاية في النتيجة، كامنة في الإمتثال. وما الكشف إلا واسطة وجدانية في ثبوت القطع. فيما المحركية واحدة سواء أكانت الحجية ذاتية كما لوتعلق الأمر بالقطع الطريقي، أو عروضية غريبة وأوسط منطقي كما لوتعلق الأمر بالقطع الموضوعي والإمارات والأصول العملية. فالمناط هو العمل والامتثال. والمصلحة السلوكية ثابتة في الكل.

٣١ـ على أن تكون مصلحة حقيقية بمعايير تشخيصية حقيقية وعادلة، وليست أهو اء شخصية أو فئوية. تعتبر المصلحة شرعية، ما دامت حكما قائما على ضرب من التشخيص لاحظ لمقاصد الشرع ومبنى العقلاء، والمقاصد العليا، والمصلحة العامة المبنية على العدالة الإجتماعية.

٣٢ـ حتى مع فرض صحة ما ذهب إليه هذا النفر، بأن الأحكام الثانوية ليست جزءا من الشريعة، نكون قد حكمنا على أن الشريعة لم تعد كلها كذلك، بما أن أغلب الأحكام الناظرة في النوازل هي من قبيل الثانوية.

٣٣ـ الحكم الوضعي في الإصطلاح ما يقابل الحكم التكليفي المولوي. ونحن نرى أن الأحكام وضعية بالمعنى الشائع للعبارة، باعتبار أن الحكم، بالنتيجة، يمر من مراحل ويلاحظ جملة اعتبارات، أهمها حال المكلف وشروط التكليف من القدرة والعلم وارتفاع المانع. وإذن نحن أمام حالة من المواضعة بين الشارع وحال المتشرع، التي هي عبارة عن إمضاءات وإقرارات لشرائع إنسانية جرى العمل بها حتى في المجتمع الذي كان موسوما بالجاهلي. وما ثبوت الحقيقة الشرعية إلا أمارة على أن القسم الأعم غير المستثنى من تلك الحقائق لا زال يحتفظ بمواضعاته بحسب العنايات العرفية واللغوية.

٣٤ـ كثيرون هم الذين يستشهدون بالآية الكريمة أعلاه، ليبرروا بها بعض الممارسات الإرهابية المرفوضة عقلا وشرعا وذوقا. وقد تبدو تلك المغالطة في منتهى السخف والخطورة أيضا. وحق علينا بيان المراد من الآية، درءا للفوضى. إن المعنى هنا يتعلق بأمة مشغولة الذمة بالتزود بأسباب القوة وعناصر المنعة للدفاع عن حوزتها؛ القوة الاستعراضية التي من شأنها أن تدفع طمع المعتدي بها. الإرهاب النفسي وليس المادي، والإرهاب النفسي عن بعد للمعتدي لا للناس. فالضعف في حد ذاته داعي من دواعي الاعتداء. فكل ضعيف يدعو بالقوة أو بالفعل إلى أن يكون هدفا للاعتداء ـ يكاد المريب يقول خذوني ـ القوة رادعة، والإرهاب الذي يصدر عن القوي الحقيقي هو نفسي وعن بعد، يحاصر الأطماع في النفوس ولا يسمح لها بالتعدي إلى حدود الفعل. بينما إرهاب الضعيف يبدأ بالفعل مباشرة، فلا تحقق لإرهاب الضعفاء إلا بحدوث

الإرهاب بالفعل.. وما نشاهده اليوم من صنوف الإرهاب المتبادل بين القاعدة والولايات المتحدة الأمريكية، هو إرهاب الضعفاء من الجانبين؛ الإرهاب الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بقتل المدنيين وتجاوز الشرائع الإنسانية والشرعية الدولية. فهو إرهاب بالفعل لا بالقوة. بينما ما دعت إليه الآية، هو إرهاب بالقوة لا بالفعل. حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض الاعتداء. وهو في كل الأحوال إرهاب المعتدي الشاهر سيفه عليك، القاتل أبنائك المخرجة من ديارك بغير حق، المستوطن أرضك بالغزو والاستعمار.. وليس إرهاب المدنيين وذبحهم. إن الذين يقتلون المدنيين والأبرياء ويقتلون أبناء أوطانهم وإخوانهم في الدين، المخالفين لهم في النظر والمذهب والرأي، هم إرهابيون بلا منازع. مهما كانت الذرائع التي يبررون بها تعطشهم للدماء. فالدماء أمرها شديد في فقهنا.

هوامش التطبيق الرابع:

١ـ في رسالته إلى صديقه الياباني، البروفسور أزوتسو، يشرح جاك دريدا ملابسات اختياره لمصطلح "التفكيك". حينما تراءى له المفهوم نوعا ما قابلا لمزيد من التوضيح. حيث لفظ Destruction على الأقل في الفرنسية يدل على معنى الهدم، وهو "اختزال سلبي" يفيد معنى أقرب إلى الهدم Démolition كما عند نيتشه منه إلى التفسير الهيدغيري "ونمط القراءة الذي اقترحه. فاستبعدتها". ويبدو أن دريدا لا يستخدم التفكيك بهذا المعنى السلبي الاختزالي، بل التفكيك في نظره مفردة لا تتمتع "بقيمة إلا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى، بأن تحددها: الكتابة مثلا أو الأثر أو الاختلاف: ترجمة كاظم جهاد، ط ١ـ١٩٨٨ـ تبقال ـ المغرب.

٢ـ يقول علي حرب متهما كاتب هذه السطور بإرادة الاستبعاد: "وشاهدي على ذلك يقدمه الكاتب المغربي ادريس هاني في قراءته لبعض نصوصي. فقد اعتبر من جهة أولى بأنني مستوعب قدير للتفكيكية، وممارس ماهر لطريقتها، وناقد بامتياز على مذهب دريدا؛ ثم عاد لكي يتهمني بأن قراءتي هي مغامراتية، بهلوانية، نخبوية، سريعة، لا تتعايش مع النصوص من داخلها. بذلك يقدم هاني نموذجا لقارئ ينتهك للتو ما يدعو إلى ممارسته...". انظر: علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقفين، ص. ٢١٤ ط ٢ـ ١٩٩٨ـ المركز الثقافي العربي بيروت.

أقول: ان في ذلك تأكيدا على ما أشرنا إليه في المتن، من أن علي حرب يلتمس من نقاده أن يكونوا مداحين فقط، وبأنه يرى في الاختلاف، اتهاما واعتداءا... وبأن الناقد إن رأى إلى النصوص التي يشتغل عليها من زاويتين، فهو منتهك لما يدعو إلى ممارسته. والحال، إن د. علي

حرب، يحاكمني على أساس أصل امتناع التناقض، وهو أصل منطقي. بل أراه يمارس بعض الاختزال حتى في تطبيقه لهذا المبدأ، حيث لم يلحظ اختلاف الموضوع وتغيير السياق. ولا أزال أنظر إلى علي حرب كناقد ومفكك له مغامراته الكتابية، وهو بلا شك دريدي أو فوكوني بامتياز ـ قل ما شئت ـ لأنه من الممثلين الميدانيين للتفكيك. وهو بقدر ما ينتجه من متعة القراءة، لم تنج محاولاته من هنات. وهنا تبرز الحاجة للنقد. عجبا، كيف يتعالى علي حرب على النقد ـ ناظرا إلى أهله كمعتدين أو غير مستوعبين لنصوصه، وهو تعبير عن التعالي على النقد ـ، فيما هو لم يترك نصاحيا أو ميتا إلا واشتغل عليه كأشد ما يكون النقد استئصالا واستبعادا. وهو بذلك يذكرنا ـ وهو من تحدث عن ديكتاتورية المعنى ـ بالمستبد الذي يرى في مخالفته، مروقا وخروجا وزندقة. وفي أهون الحالات؛ فهما سيئا وخاطئا لمقوله. وذلك حقا، ما أسميه، انتهاكا لما يدعو، ناقدنا إلى ممارسته.

٣ـ صورة هذه المفارقة كالتالي: يقول "إيبمند" الكريتي: "كل الكريتيين كذابون". فإذا صدق إيبنمد، فهو كاذب. لأن صدقه بلحاظ انتسابه لكريت؛ يعني كونه كاذبا. وإذا كذب، صدق، لأن كذبه يرفع حكم الكذب عن الكريتيين.

٤ـ لم أكن اعني بالبهلوانية هنا تهمة قدحية. فالبهلوانية هي صفة موضوعية للتفكيك، من حيث هو طريقة لا ترسو على الأرض ولا تتمتع بإقامة. فالحركة البهلوانية، حركة يصعب ضبط إيقاعها، لأنها لا تتقيد بموقع أو بتسلسل علي، تماما كالتفكيك. من هنا صعوبة نقده.

٥ـ الهجر، لغة، يفيد معنى الهذيان Ledélire. أما البارانويا، فهي تكشف من الناحية التحليلنفسية عن مسلكين على تمام التضاد: الشعور بالعظمة، والشعور بالاضطهاد. فممارسة التعالي، هو ميكانيزم دفاعي لا شعوري يحركه الإحساس بالاضطهاد. وهذا حال ما أسميناه بالهجر البارانوياني، أي بقدر ما يمارس الناقد تعاليا على المثقفين، قامعا لأسئلتهم، مستخفا بمشاريعهم، يرى في النقد المعاكس اضطهادا واستبعادا.

٦ـ في نقدهما الجذري للعقل، يرى كل من هارموت وجزنوبوم إلى "آخر العقل" باعتباره: "هو الطبيعة، البدن، التخييل، الرغبة، المشاعر، أو بتعبير أفضل، كل هذا معا بقدر ما عجز العقل عن احتوائه". أنظر: يورين هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت د. فاطمة الجيوشي، ص ٤٧٠ ط ١ـ منشورات الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ـ ١٩٩٥.

٧ـ علي حرب؛ الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي، ص ٣٨ ط. ١ـ ١٩٩٨ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

٨ـ نسبة إلى علي حرب. والفلدقة نسبة إلى الفيلدوق Philodoxe. الذي هو خلافا للفيلسوف Philosophe، ينهض خطابه الحجاجي على المفارقات والالتفاف على الحقائق، متوسلا بالخطابة لا البرهان. وهو تمييز توقف عنده فرانسوا شاتلي، بين ال Philosophe و ال Philodoxe.

٩ـ يدرك علي حرب ذلك تماما، يقول مثلا في كتابه الموسوم ب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: "ومع ذلك لا افتئات في القول بأن المحاولات الفلسفية لدى العرب المحدثين والمعاصرين، لم تسفر بعد عن ابتكار حقول ومفاهيم ومناهج تجتاز الحدود الوطنية... أو تستشير نقاشا خصبا على الساحة العالمية أو في الأوساط العلمية، كما هي مقولات مثل "نهاية التاريخ" أو "صدام الحضارات"، أو كما هي مناهج وعلوم مثل "التفكيك" و"النحو التوليدي" و"المجال التداولي". وهل "فقه الفلسفة" عند طه عبد الرحمان العروي أو "الإسلاميات التطبيقية" عند أركون أو "الشر المحض" عند صفدي، هل هذه المقولات والمصطلحات هي ابداع فلسفي خارق؟ "ص ١٣٦ـ ط ١ـ ٢٠٠١ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

وهذه شهادة من الناقد، على أن مناط العالمية هو إبداع ما هو خارق ومدهش. والسؤال هو مطروح بإلحاح، على طريقته ـ التفكيكية ـ باعتبارها تحررا من قيود المنطق الصوري، وبأنها طريقة في إنتاج الفكر وتجدد في المفاهيم. هذا مع أن علي حرب فيما ذكره من عناوين وأمثلة وقع في اشتباه صارخ. وكان أحرى بالمفكك العربي أن يرى إلى عالميتها من زاوية أعمق. فمقولة ك"نهاية التاريخ" أو "صدام الحضارات" ليست مدهشة بقدر ما هي اختزالية تسطيحية، تستند إلى قوة المجال والزمان الذين طرحت فيهما، وقوة الدعاية أولنقل قوة الميديا. فكل ما يصدر عن الولايات المتحدة الأمريكية من شأنه أن يكتسب صفة العالمية، لا لقوته، بل لأنه محكوم بشكل من أشكال عالمية النموذج الغالب (=الأمركة). ولعل أبرز دليل على ذلك، أن علي حرب، ضرب مثالا بمقولة "المجال التداولي" معتبرا إياها منهجا عالميا، مع أنها من إنتاج د. طه عبد الرحمان، حيث تساءل إن كان ما أتى به هذا الأخير ـ والآخرين معه ـ إبداعا فلسفيا خارقا. وذلك بعد أن نسب إليه "فقه الفلسفة" بدل أن ينسب إليه مقولة "المجال التداولي" التي هي نفسها من وحي المنقول التراثي، وتحديدا من الغزالي أولا ومن ابن حزم ثانيا. مثل هذا الالتباس، نجده في قوله: "فحتى الآن لم يخرج أحد من العرب بفكرة تتحول إلى حدث فكري خارق يخلق مجاله التداولي على ساحة الفكر في العالم"، أنظر: علي حرب "الأختام الأصولية ..." ص (١٠٤).

١٠ـ مع أن علي حرب ينتقد تجنيس الفكر، ويستشكل على مقاربات طه عبد الرحمان، في الترجمة. لكنه سرعان ما يعود فينتهك ادعاءاته ليقول في مورد آخر: "والأعجب من ذلك كله، أن

الأستاذ بوطيب، فيما هو يدعو إلى تأصيل المفاهيم الغربية، إنما يستخدم بعض المصطلحات بشكلها الخام دون تحول أو تكيّف، كما هي حال العبارة التي استقاها من كتاب للجابري، حول تاريخية الفكر أو "جينيالوجياه"، مع أن هذا المصطلح الأخير يحتاج على أقل تعديل إلى من يشتغل عليه ويقوم بترجمته أو تعريبه، على نحو يجعله مقبولا أو منسجما مع الذائقة اللغوية العربية [ثم يردف قائلا:] من نافل القول، بالطبع، إن المناهج والنظريات المأخوذة عن الغير، لا ينبغي أن تستخدم بصورة آلية أو حرفية، حتى لا تكون محصلة الاقتباس التبسيط والاختزال أو المسخ والتشويه "أنظر: علي حرب، "الاختام الأصولية ..." ص ١٨٣.

يوهمنا علي حرب أن الذين يسعون إلى إعادة انتهاك المفاهيم وإخضاعها للمجال التداولي، إنما يسعون لمحو أصولها. بينما يبدو من ظاهر ما ذكره آنفا، يفيد نزعة غامضة للتقريب التداولي، الذي هو استراتيجية لتحرير الفكر من جنسيته الأولى وإعادة تكييفه مع المجال التداولي الجديد. فقدر الفكر أن لا يكون عالميا، إذا لم يبرح سجنه القووي. فلا يتعولم إلا إذا كان قابلا للتشخص المختلف والتصرف إلى وجوه. فلا عالمية إلا مع قابلية التشخص والتصرف المحلي.

١١ـ يورد ابن تيمية في ردوده على المنطقين ما يفيد عدم التقيد بمقدمتين في القياس المنطقي، حيث يمكن أن تزيد على ذلك أو تنقص أو تختفي نهائيا، فيكون العلم ضروريا. وكل ذلك حسب حاجة المتلقي لهذه المقدمات. يقول: "أن من الناس من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر". أنظر: "د. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٣٠٣ـ ط ٢ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

١٢ـ "... وجهة نظر فقهاء العلم الذين قالوا، ابتداءا من "هانس ريشنباخ" وانتهاء بـ "ميشيل مير"، بمرحلتين اثنتين في العلم، هما مرحلة الاكتشاف ومرحلة الاستنباط. أنظر، طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث ــ المركز الثقافي العربي ــ بيروت. أقول: وستكون لنا وقفة في مناسبة أخرى مع ردود بن تيمية على المنطقيين، ومع طه عبد الرحمان في مدعى توسيع بن تيمية لمسالك الدليل.

١٣ـ علي حرب: الماهية والعلاقة، ص ٣٧.

١٤ـ أصبح مسلما لدى المناطقة، ضرورة الاستناد إلى غير القياس، لتأمين صحة المقدمات،و إلا، إذا اكتفينا بالقياس وحده، فسيتسلسل الأمر. يقول روبير بلانشي بهذا الخصوص: "لأن هذه الصحة إذا لم تكن ذاتها قابلة للمعرفة إلا ببرهان قياسي، فإننا ندخل إما في تراجع إلى اللانهاية وإما في حلقة مفرغة: فإما أن لا يكون هناك علم [...] وإما أن يكون العلم دائما [...] ولا ننجو من

هذا الخيار المدمر إلا إذا قبلنا أن المبادئ الأولى للبرهان معروفة بشكل آخر غير البرهان". أنظر: روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، ت: د. خليل أحمد خليل، ص ١٠٤ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ لبنان.

١٥ـ لا شك أن علي حرب في قراءته للنص أو ممارسته التفكيكانية، يمارس خطابا. وكل خطاب ينطوي على إلزام ومن ثمة قياس، ولا قياس دون استقراء، إن دعوته التفكيكية تشتمل على قضايا مثل:

"كل نص يحجب بقدر ما يظهر"

أو "كل نص يحمل وجها آخر"

أو "كل معقول ينطوي على لامعقوله" الخ ...

وواضح أنها قضايا تشتمل على أقيسة وكليات. والكلي هو نتيجة استقرائية. حيث يمكننا تحليل القضايا السابقة كالآتي:

كل نص يحجب بقدر ما يظهر

مثال القياس: وهذا الذي نشتغل عليه، نص

إذن، هذا نص يحجب بقدر ما يظهر

ولتبرير المقدمة الأولى، من حيث هي قضية كلية، يتم الاستدلال كالآتي:

أجرى فوكو تجارب على عدد من النصوص، فتبين أنها تحجب

مثال الاستقراء: بقدر ما تظهر

إذن، كل النصوص تحجب بقدر ما تظهر.

١٦ـ إذا سلمنا بالتصور السابق الذي يرى للمماثلة بنية مزدوجة تتراوح بين مرحلتين: استقرائية واستنباطية، أدركنا أن التمثيل الذي اعتبره البعض قياسا فطريا، تداولا في الخطاب الطبيعي. فاتضح أن المماثلة هي أعقد من باقي الأقيسة. وإذا تبين أن الاستقراء ثاو في قياس التمثيل، فهو بناءا على المعنى السابق،ثاو في الخطاب الطبيعي ويجري عليه كونه فطريا. وكل ما هو فطري مجعول بنحو ما في تصورنا. أعني جعلا تكوينيا.

١٧ـ حيثما نما الاعتبار، ارتفعت الحاجة إلى إظهار المقدمات أو تعريف الأشياء. وهكذا، فإن مقدمات الحدوس كجعلية الاستقراء ورسوخها في الفطرة وفي ثنايا الخطاب الطبيعي، لا تظهر إلا بالقدر الذي تفرضه الحاجة والطلب. فالاعتبار من العبور. وهي طي مسافات الدليل ومقدماته، فلا يخلو منها لاتصالها واحدا واحدا بالنتيجة.

١٨ـ انظر، د. طه عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص ٦٦.

١٩ـ يقول بهذا الصدد: "لا أريد أن أبحث في أسس الاستقراء، فأنا أعرف جيدا أنني لن أنجح في هذا، وأن صعوبة تعليل هذا المبدأ لا توازيها إلا صعوبة التخلي عنه"؛ قيمة العلم، ت: الميلودي شعموم، ط ١ـ١٩٨٦ دار التنوير ـ بيروت.

أقول، إن المحاولات التي وصلتنا بهذا الخصوص، والتي رامت البحث عن أسس منطقية للاستقراء منذ راسل حتى السيد باقر الصدر، لم تكن أكثر مما يسميه الفقهاء، بتحرير محل النزاع. فلو أخذ نا على سبيل المثال المحاولة القيمة للسيد الصدر الموسومة ب: الأسس المنطقية للاستقراء، فسوف نقف على الحقيقة نفسها، وهو استحالة البرهنة على اليقينيات الأولى التي تنهض عليها المعرفة البشرية. إن قصارى ما توصل اليه الصدر، التمييز بين اليقين الموضوعي، حيث هو تعبير عن درجة ما من التصديق، واليقين الذاتي المعبر عن الدرجة الاحتمالية الموجودة في نفسية الشخص. أما عن اليقين الموضوعي الذي هو محور إشكالية الاستقراء، لأنه يتصل بالمعرفة الموضوعية، فإنه لا يبلغ أقصى درجات التصديق التي هي الجزم. فاليقين بالمعنى الذاتي هو تصديق وهمي في نظر السيد الصدر. هذا الوهم منظور إليه من الزاوية الموضوعية أو الدرجة الاحتمالية الموضوعية، حيث تنمو درجات الاحتمال الموضوعي أو القيمة الاحتمالية الموضوعية بصورة لا تعانق اليقين الجازم مطلقا.

٢٠ـ اليقين الجازم هو درجة من التصديق لا توجد إلا بالإيمان وفي الاعتقاد. وهذا ما يقلب ظهر المجن لمزاعم الحداثة نفسها، وخطابها العقلاني. حيث اعتبرت العلم قطيعة مع عصور الإيمان. وبأن اللوغوس قد هزم الميتوس، وقد بدا أن سيد الأدلة المنتجة (=الاستقراء)، مثال صارخ عن هذه الأكذوبة التي دامت طويلا، وبأن زواجا بين العلم والإيمان لم ينفك إلى الآن.

٢١ـ أنظر: الماهية والعلاقة، ص ٣٦.

٢٢ـ أبو علي ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ١ـص ١٠٧، ط ١ـ ١٣٧٥ ه. مطبعة القدس، ثم ولمزيد من التوضيح يقول ابن سينا في "منطق المشرقين" مثله في النجاة والإشارات: "واعلم أن كل حد ورسم فهو تعريف لمجهول نوعا ما، فيجب أن يكون بما هو أعرف من الشيء، فإن الجاري مجرى الشيء في الجهالة لا يعرفه. ولذلك قد غلط القوم الذين يقولون "إن كل واحد من المضافين يعرف بالأخر" ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرف بالشيء وبين ما يتعرف مع الشيء، فإن الذي يتعرف به الشيء هو أقدم تعرفا من الشيء والذي يتعرف معه ليس أقدم معرفة منه.."، منطق المشرقين، ص ٨١، ط ١ـ ١٩٨٦ دار الحداثة – بيروت.

أقول: إذا كان كل معرف للاستقراء هو قياس، وبأن لاتمام لقياس إلا بالاستقراء، اتضح أن التعريف يؤدي إلى دور. ثم لا يخفى أن الاستقراء إذا كان هو أساس القياس، فهو أقدم تعرفا من

غيره، فكيف يعرف بها. ولقائل أن يقول إن "التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد". ولا أجد أقوى من رد ابن تيمية على ذلك برده الحد إلى قول الحاد، الذي هو دال على ماهية المحدود. وبذلك يكون الحاد قد تعرف إلى محدوده قبل الحد، أي بغير حد. ما يعني في اعتقادنا، أن الحد إظهار وليس إنشاء؛ إظهار لمعلوم لا تأليفا له.

٢٣ـ الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي، المصدر السابق ص ١٠٧.

٢٤ـ تسالم الفلاسفة والمناطقة على أن يقسموا العلم إلى نظري وضروري. وقد عنوا بذلك أن بعض أشكال العلم يتم فيها الحمل بمجرد تصور الموضوع والمحمول من دون الحاجة إلى واسطة في الإثبات. بينما النظري هو ما احتاج إلى المقدمات. وهذا مردود بما ذكرنا سابقا. حيث الحاجة إلى إظهار مقدمات الدليل، هي بحسب طلب المتلقي. فليس الاختلاف بين ما احتاج إلى مزيد من المقدمات وما لا يحتاج إليها، سوى اختلاف حالة المتلقي. وبذلك نقول بأن الفرق بين النظري والضروري ليس خاصية في الدليل، بل خاصية في المتلقي، وأن المقدمات هي هي في كل الحالات داخلة في تكوين النتيجة. وظهورها هو بحسب الحاجة. وعليه، فما قد يكون ضروريا عند البعض، قد يكون نظريا عند آخرين. وربما ما كان نظريا الآن قد يكون ضروريا مستقبلا عند نفس المتلقي. والأمر سيان بالنسبة للفرق بين البرهان والحجاج. وقد بينا، أن البرهان يحتوي في ثناياه على الظني، كما هو شأن القياس في افتقاره للاستقراء. كما أن الحجاج يحتوي على ما هو برهاني، لانطواء التمثيل ـ وهو فارس الحجاج ـ على بنية مزدوجة: استنباطية واستقرائية.وعليه نقول: إن تقسيم العلم إلى نظري وضروري أو تقسيم الدليل إلى برهان وحجاجي، هو تقسيم اعتباري وليس حقيقيا.

٢٥ـ هذا تخريج غارق في الاعتبار، قصدنا منه فقط بيان، أن ما يبدو طفرة يمكن استيعابه عقلا، دفعا لمن يرى أن الاستقراء دليل غير لائق، وإن كان الرأي السائد، لا يرى للمفاهيم الاعتبارية ـ خلافا للحقيقية ـ أي قيمة منطقية باعتبارها افتراضية غير انتزاعية. لكنها هنا تصلح لتبرير هذه القفزة الاستقرائية واستيعابها عقليا، لأن المقام ليس مقام صدق مطابقي خارجي بل المقام مقام ثبوت عام. وكان السيد باقر الصدر في محاولته الجادة، قد ربط بين الاستقراء والتوالد الذاتي للمعرفة. فالمرحلة الأولى التي هي مرحلة التوالد الموضوعي، هي في تصور الصدر، مرحلة استنباطية (المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي). على أن درجات التصديق الاحتمالي في المرحلة الاستنباطية الموضوعية، تتم على وفق المنطق الصوري. وهي مستنبطة. بينما في المرحلة الاستقرائية تعتبر درجة التصديق التي تصل إلى درجة الجزم اليقيني غير مبرهنة، بل تتوقف على افتراض مصادرة يتعذر البرهنة عليها.

٢٦ـ يقلب كارل بوبر معادلة دافيد هيوم بخصوص مسألة التكرار. فبينما يرى الثاني أن القانون هو وليد التكرار. يرى الأول أن التكرار ينسف القانون. حيث التكرار لا وجود له في الخارج، وإنما هو حكم عقلي محض. مؤكدا بذلك على أهمية وأسبقية الفرض.

٢٧ـ حيثما اقترنت قضيتان، فإن مقدار اللزوم يتكثف منميا معه درجة الصدق. على أن الفرق بين اللزوم الظني والجزم بوصفه لزوما يقينيا هو فرق في الدرجة. وكما أن الظن مراتب فاليقين مراتب أيضا. والحد الفاصل بين أعلى درجات الظنون ـ الظن الخاص ـ وأدنى درجات اليقين، هي طفرة داخل مراتب الظن الخاص نفسه، مناطها زيادة في التصديق إلى درجة تفوق اللزوم الظني إلى القيمة الاحتمالية شديد التوقع والاحتمال. وذلك أيضا له علاقة بمقدار وقوة تصورنا للملزوم. حيث تتكثف درجة اللزوم بقدر تصورنا للملزوم.

٢٨ـ إن تخريجا كهذا. قائم على التمثيل ونظرية العوالم الممكنة ـ بقدر ما يحل بعض الإشكالات، فهو يخلو منها على الإطلاق. ما يعزز استحالة البرهنة على الاستقراء على أساس التسليم بالمنظور المنطقي التقليدي لمفهوم الصدق نفسه. وهنا تواجهنا مسألة الإقناع بالنتيجة الاستقرائية. فيغدو هذا الوصف ـ ولا أقول التبرير ـ للطفرة الاستقرائية، معقولا بالنسبة لصاحبه. لأن مسألة إظهار المقدمات نزولا عند حاجة المتلقي في هذا الشطر من العملية الاستقرائية، مستحيلة. مهما بلغت قناعة الشخص بلزومية هذه الطفرة. لأن عملية طي المراحل هنا مسألة حدسية خالصة، توجد تأثيرا على قناعة الشخص. والاستنباط فيها يتم خارج العالم الموضوعي، أي خارج منطق المطابقة. فهي افتراضات، لأنها ممكنة قائمة على استصحاب حكم الممثول وتعديته إلى المثال، بعد إنزال المثال منزلة الممثول في الاعتبار. اللهم إلا أن ننفي مسألة الممكن على غرار بعض الظواهريين (=كجون بول سارتر في فلسفته الوجودية) واقتصرنا على الموجود المتاح الذي أحاط به وسع المستقرئ للشواهد. فالكلية هنا تصبح معقولة. والاستقراء يغدو مرحلة واحدة بالفعل، مرحلة استنباطية. وما أوردناه آنفا لا يستند إلى المنظور الأرسطي بخصوص الصدق، بوصفه مطابقة، ولا حتى بمنظور تارسكي في مفهوم الممكن المنطقي مقابل الممكن الواقعي ـ باعتباره تأسيسا تشارطيا على التصور الأرسطي للصدق ـ بل الأمر هنا له علاقة بمنظور أوسع للصدق؛ منظور مفهومي، يقيم تصوره للصدق على أساس الاعتبار والاستبدال. من هنا، تصبح عملية طي الشواهد الاستقرائية معقولة، وصادقة، وإن لم تتم على نحو المطابقة الموضوعية. ما يجعل الدليل الاستقرائي مع وجود العجز عن برهنته دليلا معقولا وليس كما تراءى للبعض دليلا غير معقول. لنقل بناء عليه، أن الطفرة الاستقرائية وإن بدت غير منطقية إلا أنها عقلية. وهذا ما يبرر قولنا بأن العقلي هو أوسع من المنطقي.

٢٩ـ يرى الأصولي أن القطع ـ أيا كان مصدره ـ حجة. ويميز هنا بين ما كان طريقيا، أي أن يكون طريقا للحكم، وما كان موضوعيا، أي أن يكون القطع فيه له علقة بثبوت الحكم. وإذا كانوا قد رأوا في كل أشكال الظنون مرتبة أدنى من القطع، وإن قام دليل على اعتبارها ـ كما في الظن الخاص ـ فهي مجعولة. في حين رأوا إلى القطع درجة أسمى من باقي مراتب الظنون، لأن الحجة فيه ذاتية لا جعلية.

٣٠ـ الاستصحاب يأتي بمعنى "إبقاء ما كان". وسريان العمل على مقتضى اليقين. ومثل هذا ـ في تصورنا ـ حاصل في الاستقراء، بمثابته نحو من استصحاب اليقين، وسريانه على الشواهد الافتراضية الممكنة غير المستوفاة في المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي.

٣١ـ الفرض عند بوبر سابق على التجربة. من هنا ضرورة الإخضاع الدائم للتجريب واختيار مدى صمود النظرية أمام فعل الدحض. هذا ما يجعل الاختبار دائميا، والقضية في مواجهة الدحض أبدا. فكل قضية تحمل قابلية التكذيب. بهذا يستعيض بوبر بمنطق التقدم على منطق التبرير، هروبا من إشكالية البحث عن أسس منطقية للاستقراء. وما أشرنا إليه في المتن، من كون التكرار يقوي الظن، قصدنا به، أن التكرار يوجد درجة من التصديق أعلى بخصوص بقاء أو سريان الحكم والحضور المكثف للملزوم إلى جانب لازمه. ذلك لأن افتراض الممكن المثيل إذا تحقق، تحقق من كل الجهات، فيتحقق معه الحكم.

٣٢ـ إن لفظ "برهان" المذكور في الآية الكريمة، لا يحمل المفهوم نفسه للبرهان المنطقي الأرسطي. ذلك لأن البرهان في منطوق القرآن الكريم، ينصرف إلى جميع أشكال اللزوم، فهو أوسع في دليليته من البرهان المنطقي الأرسطي.

حينما اتهمت طريقة علي حرب بالنخبوية، لم أكن أقصد ـ طبعا ـ اتهامه بالتخندق في جبهة الانتلجونسيا بالمدلول البورجوازي للمثقف. بل عنيت، أن هذا التيار التفكيكي، هو تيار تجريدي محض. ولا علاقة له بالجماهير؛ هذه التي تنتظر المشاريع والبدائل. وإن صناعة متعة القول وممارسة الاختلاف بلا قصد، سوى تحقيقا للذة، لا معنى له في مجتمع غارق في التخلف والفقر. وهذا أقرب إلى معزوفة أوكونسرتو لشبان أو فيفالدي في مجتمع الجوعى والبؤساء. إن التفكيكية، هي صنعة لا تبرح أوراش النخب. والجماهير بالتأكيد لن تستوعب قراءات دريدا أو فوكو اودولوز أو جرار جنيت او امبراتو ايكو ... ثم، إن نقد علي حرب للنخبة والمثقفين، لا يعني أنه مثقف غير نخبوي. إن نقد المثقف هي نفسها لعبة يراد منها تعزيز مكانة المثقف المتعالي، بقدر ما هي نزوع لاحتلال المواقع الشاغرة بعد إعلان موت المثقف. إن إعلان موت الإله قصد بها نيتشه إعادة بناء مفهوم الألوهية. وإن إعلان موت الإنسان قصد بها فوكو خلق

مفهوم جديد عن الإنسان. وكذلك، إعلان موت المثقف، دعوة لمفهوم مختلف عن المثقف... ونزعة لاحتلال موقعه وإحراز هذه السلطة المعرفية بالتقويض والاستبعاد!

هوامش النموذج الثالث من التطبيق الخامس:

(١) ابن أبي الحديد، شرح النهج، بتوسط الشيخ شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص٧٥ ــ ٧٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١ـ١٤١٢هـ١٩٩٢م. بيروت.

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص٤٢، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى .ط١.١٤١٤هـ/١٩٩٤م، بيروت.

(٣) المصدر السابق. ص٤٣.٤٥.٤٧.

(٤) المصدر نفسه. ص٤٢.٤٣.

(٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص٦٥.٦٩.

(٦) الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص٢١.

(٧) المصدر نفسه. ص٢٢.٢٣.

(٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حوار حول الشورى والديمقراطية، مجلة منبر الحوار بيروت، ص١٢ .السنة التاسعة، العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤م.

(٩) المصدر نفسه. ص١٢.١٣.

(١٠) المصدر نفسه. ص١٤.

(١١) في الاجتماع السياسي الإسلامي. ص١٠٧.

(١٢) حوار حور الشورى والديمقراطية، المصدر السابق، ص١٩.

١٣) الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص٣٧.

(١٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، التطبيع، في ضرورات الأنظمة وخيارات الأمة، ص ١٨، مركز أفق للصحافة والعلاقات العامة، بيروت (بلا تاريخ).

(١٥) المصدر نفسه. ص٢٣.

(١٦) المصدر نفسه. ص٣٥.

(١٧) الأمة والدولة والحركة الإسلامية. ص١٧٥.

(١٨) التطبيع، ص٢٣.

القسم الثاني

التأويل، آلية التبني الحضاري والتجديد الجذري

مدخل القسم الثاني: أزمة نص أم أزمة تأويل*

○لنبدأ من كتابكم " محنة التراث الآخر "، ما هي الخلفية الحقيقية وراء تأليفه، وهل كان الإشكال معرفيا لديكم، من خلال مناقشة خصائص عقل التراث الآخر أم أن المسألة لها علاقة بمجرد إثارة داخل الساحة لمشكلات قد تضعكم تحت الضوء، مثل ما يحدث هذه الأيام، لا سيما الحملة الإعلامية التي تعرضتم لها مؤخرا..

□ لم يكن كتاب" محنة التراث الآخر"، إلا مقدمة لمشروع لم أنجزمنه بعد ذلك، سوى كتاب "مابعد الرشدية". أقول: "لم يكن"، بصيغة الماضي، لأنني عملياً توقفت عن مواصلة ما كان في أجندتي من أعمال أخرى في سياق هذا المشروع. وتوقفي هذا جاء نتيجة تحول في رؤية مشكلة التراث نفسه. سواء ما كان يتعلق منها بالتاريخ العام أو التاريخ الخاص أو حتى التاريخ الأخص. لقد رأيتني أرمم الإشكال بدل أن أقوضه أو أجد له مخرجاً مناسبا. ومع أنها كانت محاولة لمواصلة التأسيس الجواني لفهم ظواهري للتراث الآخرالمهمش والمقصي من موقع الإستئناس والمعايشة، تقريبا كالذي دشنه ماسينيون وسار على مذهبه هنري كوربان، لكن اتضح لي أن هذا لن يغير من طبيعة المشكلة. طبعاً، إن الإشكال كان معرفياً خالصا ولم يكن مجرد إثارة. وإلا لما توقفت عن المضي فيه حتى آخر الشوط ـ إنما يبقى أن أقول بأن أهم نقطة مركزية في كتاب "محنة التراث الآخر"، مسألتان في غاية الأهمية بالنسبة لي:

الأولى؛ تتعلق بضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي على أسس علمية، تتسم بحد أدنى من الإنصاف ما يعيد الإعتبار للتراث الآخر المهمش أو المحكوم عليه باللعنة الأبدية.

---

* ـ أجرى الحوار، الباحث محمد خوادر.

والثانية؛ هي مسألة التأويل بوصفه الأداة المنهجية لتحرير العقل العربي والإسلامي من مأزقه المعرفي والسياسي، والحضاري. إنها المسألة المطروحة في هذا الكتاب، وإن كنت طرحتها بصورة عابرة وهادئة، لكنها تظل المسألة المركزية التي يدور حولها كل اهتمامي اليوم.

○ كانت لكم وقفات من خلال هذا الكتاب مع مؤرخين أمثال الطبري وابن كثير وابن خلدون، وأيضا مع مثقفين معاصرين أمثال الجابري ومع بعض المستشرقين، لتوضيح الاخطاء المنهجية التي وقع فيها هؤلاء. لماذا هؤلاء بالذات؟

□ هي وقفات كما ذكرتم، وليس أمرا مقصوداً أو مدبراً. بل إن تركيزي على الطبري وابن خلدون وأمثالهما هو من باب المثال، وليس الحصر. فالنقد عندي يكتسي طابعا موضوعيا إلى حد ما. لذا تجدني أسخف رأي بن خلدون هنا و أشيد به هناك. والأمر نفسه بالنسبة للمستشرقين. فهم عندي ليسوا سواءا. هم حالات وذوات متعددة. ولا أضعهم في سلة واحدة ولا أحكي بالمطلق عن بنية للاستشراق. مع اعترافي بتلك المساحة الضرورية لتحكم البنى. ولكن لا لدرجة اعتبار أن قدر الإستشراق أن ينتج أنماطا قرائية غير قابلة للتحول أو الإنقلاب. ففي النص الإستشراقي نقف على عينات من التمرد على النمط القرائي السائد نفسه، وعلينا أن نقدر ذلك أكثر ولا ننتظر أن يقرأنا الغرب كهامش لأن ذلك ينم عن طوباوية جامحة، ومجانبة قصوى للموضوعية التي نلتمسها من القارئ الغربي للمقروء الشرقي. بل اسمح لي أن أقول لك، بأن أكثر القراءات دهشة، وجدت في النص الإستشراقي، ولبس في النص المحلي. وهذا ما يخفف نوعا ما من وطأة المنظور النمطي عند إدوارد سعيد، الذي على براعة تحليله وسعة معرفته ودقة استحضاره للنصوص، فهو يؤسس لموقف تمامي من الإستشراق. فأنا أرى في النص الإستشراقي، الأطروحة ونقيضها. فهل سنحاكم الإستشراق كلا بمعايير واحدة؟ إنها رؤية مثالية تطالب الآخر بأن يتجرد عن كل معاييره لمعانقة حقيقتنا كما نريدها

نحن. وكم هي تلك الأفكار التي لم يقف عليها إدوارد سعيد أو تجاوزها، بينما هي من تجليات البنية الإستشراقية، لكنها تبدو منصفة للشرق. فهذا الإنتقاء يوحي بأن الاستشراق لا ينتج إلا الصورة النمطية المشوهة. إنها بنية شريرة؛ بنية نقيضة للشرق. لكن إلى أي حد كانت قراءة إدوارد سعيد متحررة هي الأخرى من تأثير البنية المقابلة.أليس هو نفسه يقرأ الإستشراق بمركزية معكوسة، أي بمنطق البنية الإستشراقية نفسها. أليس الغرب هو أيضا صنعة شرقية. وهل الشرق مستثنى من عموم الرؤية التمركزية للآخر القابع وراء البحار، أنى وكيفما كان هذا الآخر؟! وإذن كان يفترض أن نقوم باستقصاءات على غرار محاولة إدوارد سعيد الحفرية في الإستشراق، لكن هذه المرة من أجل القبض على الوجه الآخر منه؛ الوجه الموضوعي والمنصف لحقيقة الشرق. يمكنك أن تلاحظ هذا التوازن في رؤيتي للمشكلة، بنفسك. فلقد أشدت بموقف المستشرق الأمريكي بر نار لويس، لاسيما في نقضه على الطبري بخصوص تاريخ القرامطة، مع أنني أرفض الكثير من مواقفه المبتسرة بخصوص الإسلام والفكر الإسلامي. بل مع اعتباري إياه كبير المتصهينين في حقل الدراسات الإستشراقية. فمن يجرؤ في مجالنا العربي أن يقدم أحد الحاقدين الصهاينة بوصفه واحدا من رموز الإستشراق الأكثر موضوعية في موضوعه المذكور، وليس في موضوعات أخرى بالضرورة. فالتجزيء هنا ضروري، حيث لا يجوز الخلط. رأيت ذلك أمرا معقولا، لأنني اشتغلت في كتاب المحنة على التراث الآخر. وهو تراث أهمله التاريخ العام. بل حتى التاريخ الخاص تعاطى معه بمنطق التاريخ العام. وكأن المؤرخين الذين ينتمون إلى دائرة التراث المقموع اعتبروا ما يكتبون خلافا لما يعتقدون. فاكتفوا بالحقائق في دائرة المضنون به لغير أهله. وكنت قد لاحظت أن برنار لويس هو ولفيف من المستشرقين كسروا القاعدة: قاعدة الاستشراق الكلاسيكي المتواطئ مع التاريخ العربي العام، أمثال ماسينيون وايفانوف وكوربان... فاعتبرت ذلك أمرا جديرا بالتقدير. إنني أجزئ في نظرتي للأمور. وكان

بإمكاني أن أنزلق لبحث الأهداف والمقاصد التي تجعل مستشرقا معاديا للعالم الإسلامي أن يصدق هنا دون أن يصدق هناك، لكن هذا لم يكن من أهداف ومقاصد الكتاب، ولم أكن بصدد تحليل نفسي أو بيوغرافي للكاتب. وهذا في ظني هو الحد الأدنى من الموضوعية. فالموضوعية تقوم بالموضوع لا بالشخص. فصفة الموضوعية ليست مطلقة، بل هي تقريبية. وهي أيضا ليست مع فرض المتاح موضوعية دائمة. فلا هي مطلقة الثبوت، ولا هي مع فرض ثبوتها دائمة الثبوت. لذا لا يمكن القول بأن فلانا الشخص، موضوعي. الموضوعية هي صفة للأفكار لا للأشخاص. وليس من الموضوعية أن ننسب الموضوعية للشخص، بل الموضوعية صفة للموضوع ومنه اشتقت. فالشخص قد يكون موضوعيا ولا موضوعيا في آن واحد. والأمر نفسه بالنسبة لبعض المثقفين العرب الذين قمت بنقدهم بصورة قد تبدو للبعض جارحة. فنقدي لهم كان من باب المثال لا بغرض النيل من الأشخاص. أذكر موقف د.حسن حنفي مثلا، حينما أخبرته بموقفي النقدي من بعض آرائه، قال لي:"لا بد من النقد..لأن لا تقدم للفكر إلا بالنقد..فلو لم يكن هيغل لما كان ماركس. المشكلة إذن ليست شخصية.لأن المشكلة لو كانت شخصية، فمعناه أن لا وجود عندي لمشكلة على الإطلاق.

○لماذا كان تركيزكم على د.محمد عابد الجابري؟

□ بالنسبة إلى مشروع الجابري فقد كان لي معه شأن خاص. اعتبرته في البداية مشروعا استفزازيا ولا مسؤولا بامتياز. إذ كيف بجرة قلم نحكم على خارطة ثقافية بكاملها بأنها غير عقلانية. بل لا تلتقي مع العقل إطلاقا، بعد أن رسم للعقل بنيته المحروسة الخاصة والممتنعة. إنها لعبة تمزيق الخرائط. وهي تعني عندي مكر التعويض عن انجراحات العقل العربي. فمشروع الجابري هو نتيجة لأزمة العقل العربي وسمة من سماته البارزة، وليس نقدا للعقل العربي أو تفكيكا لأزمته. لقد خصص الجابري لنفسه إطارا محدودا للبحث في التراث، هو إطار الثقافة العالمة la

culture savante. لكن أحكامه تعدت الثقافة العالمة لتصبح أحكاما عامة تحكم على الشرق بمكوناته العالمة والعامة معا، باللاعقل، وتحكم على المغرب التاريخي بالعقل ـ أعني بالمغرب التاريخي الوحدة الجغرافية والسياسية التي ضمت بلاد المغرب العربي والأندلس ـ هذا في حين أن القاعدة السوسيولوجية في المغرب التاريخي كانت بالغة في "تقويتها" الصوفية كما ذكر إيف لاكوست. لقد خدعنا مشروع الجابري، لما أوهمنا بجدية دعوته إلى إعادة كتابة التاريخ. فلقد أعاد كتابته وإخراجه بفظاعات إضافية، وأحيى بذلك رسوم كتاب الملل والنحل. لا أدري كيف أنجز كل تلك الملحمة، في حين، كان بإمكانه بلوغ مراده بمجرد إنجاز حاشية على أحد كتب الفرق لابن حزم أو البغدادي، أو وضع مستدركا لواحدة منها. فهو مشروع إحياء وإعادة بناء ثقافة الملل والنحل في الوعي العربي والإسلامي المعاصر. إنه في رأيي تحصيل حاصل. ولكن هذا لا يمنع من أن أبدي احترامي للكثير من الأفكار التي ينتجها هذا الأخير خارج ملحمة نقد العقل العربي، أو حتى الاستمتاع ببعض فصول ومقاطع مشروع نقد العقل العربي. لكن ما هو مرفوض هو هذه العقلية التي كتب بها المشروع، أي إنها نفسها التعبير المرضي عن العقل العربي المأزوم، ذلك العقل الذي لا يخضع للمساءلة والنقاش، بل إن لسان حاله أن أقذف المتلقي بآرائك ثم أغلق النافذة، أو أعلن بعد ذلك بأنه انكسر القلم وجف المداد وطويت الصحف.

وهذه هي أم المفارقات؛ أن ندعو إلى الديمقراطية وحق المساءلة، لكننا نتحرك فكريا وأيديولوجيا بعصبية واستئصال وعقيدة الطاعة. ففي ظني أن مشروع الجابري هو هو نفسه صدى وتجلي لهذا العقل العربي المأزوم نفسه، لذا وجب نقد نقد العقل العربي لا بوصفه مشروعا جابريا، بل بوصفه تجليا لأزمة العقل العربي. لا أستطيع أن أبرئ نفسي ولا كل الذين قدموا نقدا لهذا المشروع. فالقول بالتجرد الكامل عن الموجهات القبلية والحقائق والتأويلات السابقة، هو قول خادع ووهمي. لكن ما أحاوله، هو أن أجتهد أكثر كي أحقق تدخلا غير عاري لهذه الموجهات، مع الحد

الأدنى من الإنصاف. ولذا أستطيع القول، بأن الشخص الواحد إزاء الفكرة الواحدة يمكنه أن يتحدث عنها بأشكال مختلفة، وبأشكال متفاوتة من حضور الموجهات. فالشخص الواحد لا يمكن أن يكون موضوعيا مرتين في موضوع واحد، فكيف إذا تعدد الموضوع؟!

○ التعاطي مع التراث بمفهوم المحنة جعل الكتاب ينفتح على أفق الخروج من هذه المحنة بإيضاح مجموعة من الإشكالات التي بقيت عالقة لدى المؤرخين والباحثين، هل ترون هناك قيمة مضافة على مستوى التراكم المنهجي للخروج بالفكر الإسلامي من المآزق التي تحيط به؟

□ لقد قصدت من خلال ذلك المشروع الذي لم ينجز بعد، تحسيس القارئ بأهمية التراث الآخر. ومحاولة تحريره من هذه اللعنة التاريخية الأبدية التي وضع فيها برسم التاريخ العام. لازلت أرى المجال بكراً، وخاليا من كل ما من شأنه تحرير الفكر الإسلامي من هذا الفصام التاريخي. إن مشكلتنا هي تاريخية. لذا كان من الضروري رصد هذه المشكلة في بؤرتها التاريخية، حيث كان للمؤرخ الدور البارز في تكريس ذلك المنظور التاريخي النمطي للتراث الآخر، بوصفه تمردا وخروجا و زندقة مقابل الإسلام النقي. وطبعا يقصدون بذلك، الإسلام التاريخي: كل من عارض تزندق!؟ إننا لم نكتب تاريخنا بأمانة. وإنما كتبنا تاريخا غارقا في الأيديولوجيا. التاريخ الذي يؤدي دور الأيديولوجيا أو الأسطورة، الأيديولوجيا هنا، بوصفها أسطورة المجتمع الحديث. إذا كان "بروديل" يرى كتابة التاريخ كفعل مستمر غير منقطع، وبأن كل جيل هو مطالب بإعادة قراءة تاريخه، فإننا لازلنا ـ ويا للفضيحة ـ أسرى نمط من الكتابة التاريخية ينتمي إلى جيل من التقنيات الاسطريوغرافية يعود الى القرن الرابع الهجري. إذن، لنكتب أو لنعد كتابة تاريخنا أولا، قبل الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي. فلا تقدم لفكر، تاريخه ملتبس. لا مجال إذن لتجاوز مطلب الثورة الاسطريوغرافية العربية الإسلامية الجديدة. نحن اليوم في عصر التاريخ

الكوسمولوجي وتاريخ الجغرافيا الذي يؤرخ للأشياء؛ للطبيعة وللصخور والتاريخ الذي يؤرخ للمايكروبات..ولازلنا عاجزين عن التأريخ لإجتماعنا!؟

كان هذا هو الدافع الأساسي لبحث مشكلة الكتابة التاريخية العربية والإسلامية. لكن ثمة ما استجد عندي في هذا الموضوع، وهوكون الكتابة التاريخية التقليدية ليست تراثا يستغنى عنه. فهي نفسها قد تتحول إلى وثيقة شاهدة على عصر انحطاط جيل المؤرخين الأوائل.

هنا الوثيقة "كوظيفة". أي ليس الوثيقة كسند تاريخي بل كوظيفة تاريخية. ليس الوثيقة كأمارة على الحدث، بل الوثيقة كحدث ـ وكإنتاج يحمل أختام بيئة ثقافية أو مناخا سياسيا. وهكذا يصبح التأريخ التقليدي نفسه حدثا ومصدراً للعلم بالماضي. فهو إذن يصلح أن يكون وثيقة للتأريخ للوعي العربي والإسلامي . ولذا أستطيع من خلال تاريخ ابن خلدون أن أتعرف على الممنوع واللامفكر فيه وعلىأنماط التفكير، السائدة آنذاك في المجتمع. أي أنها وثيقة تمكن مؤرخ الوعي العربي والإسلامي من التعرف على الأسباب التي جعلت المؤرخ يظهر بعض الحقائق ويخفي أخرى، بوصف المؤرخ نفسه حدثا قابلا للتأويل. وهنا لم تصبح المشكلة تتعلق بالوثيقة، بل بإشكالية قراءة الوثيقة ـ المشكلة هي إذن مشكلة تأويل. الوثيقة المغشوشة و الكاذبة هي نفسها وثيقة دالة. ما يعني أن لاوجود لوثيقة كاذبة وأخرى صحيحة. ولا وجود لتأريخ كاذب و آخر صادق. كلها وثائق صالحة لبلوغ الهدف. أي حتى الوثيقة الكاذبة هي تؤدي وظيفة ما. فهي إذن، تعبر عن حقيقة ما، أي قراءة الوثيقة من حيث هي منشئة لوظيفة أيديولوجية. فثمة أخبار أريد لها أن تشيع في زمانها، أو كان من مصلحة العموم أن يصدق بها دونما تحقق أو من مصلحة المؤرخ أن يرويها على علاتها. خصوصا إذا كنا بصدد الإخبار عن أمر الدول. فلا ننسى أن الدول تحاول أن تصنع تاريخها مسبقا. فهي تعد الوثيقة للمؤرخ على مقاسها. وحينئذ لن يكون التاريخ هو الذي يكشف عن الوثيقة، بل الوثيقة هي التي تتوقع تاريخها. إنها بالأحرى

صناعة استباقية للتاريخ ـ فالتاريخ الذي ندرسه ليس ذاكرة الأجيال بل هو مستقبل تاريخ استعجل تأويله، أو لنقل: إنه واجهة تاريخية لتاريخ لم يكتب بعد. إن ميلاد الوثيقة يهيأ قبل ورود المؤرخ واكتمال التاريخ. إنها بالأحرى برنامج سياسي، ومن ثمة وثيقة معدة لمؤرخ معاصر للدولة أو غير معاصر لها لكنه منبثق من نسقها الأيديولوجي. المؤرخ هو صنيعة تاريخ وليس فقط أن التأريخ هو صناعة المؤرخ.هناك تجادل وتبادل وظيفي بين مؤرخ التاريخ وتاريخ المؤرخ. فأنا كباحث من حقي أن أتساءل حول الأسباب التي جعلت الطبري مثلا يروي حديث الدار، في التفسير بصيغة كذا وكذا، لكنه في تاريخه يرويه بالتفصيل لا بالإجمال؟! ما الذي تغير وما الذي أكسب الطبري جرأة في التاريخ لم تتوفر لديه في التفسير. هنا التاريخ والمؤرخ يكونان معا ضحية للإكراه السياسي والسوسيولوجي، ربما كان الطبري يتوقع قارئا في التاريخ غير قارءه في التفسير. لكن ترى، هل الإكراه السياسي نفسه أمرا غير قابل للتأريخ؟ بلا شك، وحتى لا نقع في التسلسل المحال، نقول إن الوثيقة نفسها أمارة على واقع تفوق كثافته ما تلفظه الوثيقة في منطوقها، أي لا بد من التأويل والحفر في المفهوم. إن للوثيقة مفهوما، وهو غاية المؤرخ والمحقق القدير. لذا أقول أن التأريخ الحقيقي، هو الذي يأخذ بالحسبان تأويل التاريخ والمؤرخ والمادة التاريخية معا، وهذا جهد مكثف ومتعدد الأبعاد، فالتاريخ بهذا المعنى هو أبو العلوم حقا، ولذا أشاطر جان بول فاليري: إن التاريخ علم خطير جدا!

المشكلة المطروحة على الكتابة التاريخية العربية والإسلامية، هي: هل يستوي المؤرخ الذي يسكت عن بعض الحقائق مثل الطبري أو يرجح بينها كابن خلدون و من يزيفها ويختلقها كسيف بن عمر التميمي؟ إذن، تأويل النص التاريخي نفسه كحدث، يجعلنا نتساءل، ما الذي جعل هذا يسكت عن بعض الأحداث ويجعل الآخر يرجح بعض الروايات دون أخرى، كما يجعل الآخر يختلق بدائل عنها. هذا ما يمكننا وصفه بالتاريخ الكامل. أي التاريخ وتاريخه كمادة لإعادة القراءة و التأويل.

إذن، المؤرخ التحريفي ليس عائقا لمعرفة الحقيقة التاريخية، بل هو أحد الوسائل الدالة عليها. كما أن الوثيقة الكاذبة ممكن أن تتحول إلى وسيلة للمعرفة التاريخية. إن تأريخاً حقيقيا يمكن إنجازه انطلاقا من ذات الكتابة التاريخية العربية الإسلامية، ليس بوصفها مصدرا تاريخيا، بل بوصفها تاريخا، وبوصفها وظيفة. فليست المشكلة إذن هي مشكلة الكتابة التاريخية العربية الإسلامية، بل المشكلة تتعلق بأزمة القراءة وأزمة التأويل.

○ تطرقتم إلى مسألة القبح والحسن العقليين. ويبدو أنهما غائبان تماما من العملية الاجتهادية الفقهية المعاصرة. كيف يمكن لهذين المبدأين أن يستغلا للخروج بحلول في بعض القضايا الفقهية المرتبطة بالحالة الاجتماعية المعاصرة؟

❑ تطرح مسألة القبح و الحسن العقليين كقضية خلافية في علم الكلام. هل هما شرعيان توقيفيان أم هما ذاتيان توفيقيان. على أن الغاية من هذا السجال، هل نقبل بأن يكون العقل مصدرا من مصادر التشريع المعتبرة. هل العقل حجة؟من الناحية المبدئية.. أعتقد أن العقل حجة. فالمدرسة الكلامية والفقهية التي أتبناها، تجعلني أقر بهذه الحقيقة. لكن السؤال: أي عقل نقصد؟ تلك هي المشكلة! فالمبحث في إطاره الكلامي، هو تقليدي للغاية، لم يبرح التصور الأرسطي لمفهوم العقل، و لم ينخرط في دورة التطور الفلسفي الحديث على مستوى نقد العقل. فيما يخصني، العقل حجة. لا أعني، طبعا، مطلق العقل، بل المقصود العقل المنضبط بهذه الآلية التي تعكس نظام الأشياء؛ أي العقل التأويلي. لكن لابد من الإشارة إلى أن ما يجري داخل علم الكلام ليس بالضرورة ما نجده في مجال الإستنباط و الفتوى. فالفقهاء ـ عمليا ـ حتى وإن كانوا من أنصار "الحسن والقبح العقليين"، قل ما يلتزمون بهذه القاعدة في مجال الإستنباط. فقد تجد الفقيه عقلانيا في علم الكلام، أخباريا في مجال الإستنباط. الأمر الذي يؤكد على وجود التباس في صميم هذه الضابطة. فمعظم الإستنباطات اليوم،

مبنية على الإحتياط، والتفافات قياسية. وإذا أضفنا إلى ذلك رزية سد باب الإجتهاد، فسيكون الأمر أشبه بأزمة في أزمة. والخروج من الأزمة في تقديري لا يتوقف على إعادة فتح السجال حول فكرة الحسن والقبح، حول ما إذا كانا ذاتيين أم شرعيين مجعولين، بل المطلوب اليوم، تجديد الرؤية إلى العقل نفسه. لقد رأى البعض، أن العقل محسن ومقبح، بوصفه يتعالى على التحسين والتقبيح. لكن السؤال يظل مفتوحا حول ماهية ضابطة العقل الحسن. إنها نفسها ضابطة التأويل المذموم. فالتأويل آلية واحدة، فلماذا إذن مدح بعضه وذم بعضه الآخر. الفارق هنا ليس في الآلية، بل في لعبة السياق. السياق المغشوش هو أساس التأويل المذموم. العقل واحد، و الخلاف هو في لعبة الإستبدال. إذن، هناك إشكالات أخرى لم تبحث بشكل جدي بخصوص مفهوم العقل ذاته. هل هو جوهر يتعالى على معيارية الحسن والقبح بوصفه مصدرهما..أم أنه فعل منضبط بملكة، قد تكون أسمى منه.. هل هو ذات أم فعل كما رأى "أولمو" أم غريزة كما يرى "المحاسبي"..هل هو حاضر بالضرورة في الفعل بلحاظ "الآن" أم ممكن أن لا يحضر في الآن و يلحظ في المآل؟ هل هو هذا العقل المنظم ـ بكسر الضاد ـ أم ذلك العقل المنظم ـ بفتح الضاد المعجمة ـ كما رأى أندري لالاند... كلها إشكالات تحتاج إلى مزيد من المعالجة، وفي تصوري أن مخرج الفقه الوحيد، وآلية تجدده الطبيعي، هو التأويل، التأويل فقط؟

○ أعتقد أنه يجب إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي لإنتاج شروط النهضة والانتقال من الكم إلى الكيف، أليس كذلك؟

□ بالتأكيد، فالحضارة الإسلامية، راكمت كما كبيرا من الإنتاج الفكري و المعرفي. لكننا اليوم، و رغم هذا التضخم في الإنتاج، لازلنا في حاجة إلى النوعية. ولا يمكننا الوصول إلى النوعية بهذا الإصرار على أن نخلق كماً كبيراً من الكتب والمقالات، بل إن ذلك يتحقق بالوصول الى النوعية والذي يتم بواسطة إجراء تشريح حقيقي ونقد جاد لهذا الموروث. و الحقيقة، أننا خنقنا الأصول الأولى

للإسلام. لقد خنقنا القرآن بفعل التحشيد والشروح المستفيضة المكرورة، وخنقناه بمتكون فكري يستجيب أكثر للمناخ الفاسد الذي مر منه العالم العربي والإسلامي تاريخيا. وقد كان القرآن الكريم، الضحية الأكبر في هذا المسلسل التحريفي والتزييفي. ولذا حينما نقول بضرورة قيام عملية نقد واسعة، لا هوادة فيها، للموروث العربي والإسلامي، فنحن نقصد بذلك أننا سنجهز على هذه المنابع. وهذا ما يجعل البعض، خوفا وفرقا، من أن يؤدي هذا النقد إلى إجهاز على المنابع، يتترسون بشعارات وأفكار تجعل أي فعل نقدي هو بمثابة زندقة. وقد أصبح الوضع هكذا: من طلب تجديد القراءة، تزندق. على غرار من تمنطق تزندق. والحال، أن النقد يتجه نحو التحشيد الذي أنتج عبر قرون. وهو اجتهاد الناس وقراءاتهم وربما أيضا إسقاطاتهم. لست مجبورا على قبول تبريرات القرن الثالث أو الرابع أو السادس الهجري. فأنا ابن القرن الواحد والعشرين الميلادي بكل موجباته وتحدياته. فما هو الجديد الذي يقدمه الفكر الإسلامي اليوم؟! نعم، إن القدر المتيسر بين أيدينا، هو كافي لكي يجعل المسلم مسلما. نحن لا ننكر ذلك. ولكن القدر الذي به يكون الإسلام حضارة ونهضة وانبعاثا، هذا أمر آخر. هذا يتطلب ثورة معرفية من داخل هذه التعاليم.لا يمكنني أن أصنع نهضتي أو أنتج حداثتي من خلال ابن كثير أو الزمخشري أوالقاضي عياض.. مع الإحتفاظ لهؤلاء بتقدير خاص، والإستئناس بما خلفوه من روائع. إن القرآن كتاب واحد، والتراث كبير وضخم. فإذن هناك مجال كبير لممارسة النقد. ثمة خلط كبير يقع فيه الكثير من الإسلاميين في موضوع المقدس. هذا مع أن القرآن، جسد أكبر ثورة ضد أيديولوجيا المقدس. لأن المفهوم الذي أعطي للمقدس هو"الثابت"، والقرآن حرض على القطيعة مع فكر الآباء، وتقليدهم، لما قالوا: هذا ما وجدنا عليه آباءنا.

كما حرض العقل المسلم على الإنطلاق في التفكير و التفكر بحرية. فلا يعقل، أن كتابا كالقرآن الكريم، يدعو إلى الحرية والتقدم و التطوير وإلى التأويل، أن

يكون أساسا لشيء إسمه المقدس الثابت.بل إن عبارة مقدس لا وجود لها في التداول العربي والإسلامي، بهذا المعنى الذي أفرزته المؤسسات اللاهوتية الكنائسية. فهي عبارة دخيلة على المجال. ففي القرآن، ثمة معنى آخر للمقدس، شئ إسمه " شعائر الله "؛ " ومن يعظم شعائر، فذلك من تقوى القلوب". هنا شعائر الله بمعنى، حدوده. العقل هومن مصاديق الحد. فالمقدس هو المعقول برسم التعاقلية المخولة والمحددة لمرتبة الإنسان. أي تعظيم العقل وعدم تجاوز المعقول. حتى العلاقة مع الله هي بحسب التصور القرآني، علاقة متطورة، فيها الكثير من مقامات الجمال وحالات الجلال. وكما قال ابن عربي وعموم العرفاء، إنه يستحيل التكرار في التجلي. من هنا نفهم رفضهم للإستقراء في المقام. ليس ثمة درجة واحدة أو خبرة واحدة في الإعتقاد. لاشيء أقدس في الإسلام من الإنسان نفسه. فهو أشرف عند الله من الكعبة. وهذا معناه، أن المقدس الحقيقي هو ما يدور مدار الإنسان المستقيم والأعلى وجودا وعدما، وبالتالي كل ما ينفع الناس. ومن هنا نفهم قدسية الدين لا من حيث أنه مؤسسة اجتماعية، بل من حيث كونه موصل إلى الله، ومحرر من الاصر والأغلال ومثير لدفائن العقول.. المشكلة إذن عندنا في هذا التضخم الزائد والمغلوط عن المقدس. و أعتقد أن هذا تثوي خلفه عقلية غير مقدسة. فالذين ساهموا في تشكيل المقدس في تاريخنا، هم ليسوا قديسين، بل هم أناس في الواقع كانوا يبحثون عن مصالح ويمارسون السياسة. فمثلا معاوية الذي يعتبر من دهاة السياسة العربية، أنتج الكثير من ضروب هذا المقدس، كي يحمي سياسته و نزعته الخراجية. ثم إنني أرى أن الحديث عن المقدس بهذا المفهوم وبهذا النمط، هو جديد جدا، إلى درجة لم نقف على مثل هذا التداول لمفهوم المقدس في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، حتى وإن كان هناك معنى للمقدس في معانيه العرفانية السرية. التداول السياسي للمقدس بهذا المعنى أصبح إرثا للمنظور الإكليروسي الغربي. فهو دخيل على المجال العربي والإسلامي. ومع ذلك، نقول: أي معنى للمقدس نقصد في

التداول الغربي؟ محمد أركون يشير إلى حقيقة لا بد من الإنتباه إليها، وهو أن للمقدس في اللغات الغربية مفهومين:le.sacre و le.saint فأي معنى إذن نقصد بالمقدس؟!أركون لا يرى مثل هذا الفصل في اللغة العربية. هذا صحيح، لكن لا ننسى أن المشكلة تبدأ لما نستعمل لفظ مقدس بالمضمون الأيديولوجي للعبارة، المنحدر من الإرث الإكليروسي واللغة اللاتينية، أما في التداول العربي فجاري العمل على التفريق بينهما لفظا ومعنى، أي إذا كان المقدس مشتركا لفظيا في اللغة اللاتينية، فإنه ليس كذلك في اللغة العربية. نحن نفرق بين شعائر الله، أي حدوده وفيها يندرج أيضا "le.sacre"، وبين المقدس، أي "le.saint"وإذن أنا مع إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي. و مع إقلاع حقيقي في مجال الاجتهاد والخروج على هذا القمع المعرفي والتحنيط التاريخي للفكر العربي والإسلامي. فهذا الفكر لا يمكنه أن يدخل العصر، وأن ينخرط في هذا التفاعل الحضاري المعاصر، إلا إذا عانق " التأويل ".

○ إن الحديث عن التراث العربي ـ الإسلامي، وعن ضرورة إعادة قراءته وغربلته، يقود بالضرورة إلى الإصطدام مع الاتجاهات المحافظة، والوصاية على الدين..وهناك أمثلة كثيرة في التاريخ العربي والإسلامي للمحن التي تعرض لها النقاد المسلمون، ابن عربي، ابن حنبل، علي عبد الرازق..والذي يمكن اختزاله في المقولة الشهيرة: لماذا يمنعون الناس عن شرب الماء. هل لأن بعضهم شرب منه فشرق؟

□ لا أريد التورط في عملية تقييمية مباشرة، لما أنتجه التراث الآخر. ففي الإطار العام، أنا ضد نزعة المقدس بهذا المعنى الأيديولوجي المغشوش، الذي طغى على الثقافة العربية والإسلامية، و أصبح له تأثير سلبي على العقل العربي والإسلامي ـ مثل العبارة التي تفضلتم بها ـ وهي أفضل ما عبر به المدافعون عن حق التفكير، وضد الأحكام المطلقة. وهي العبارة التي احتج بها ابن رشد ضد الهجمة الغزالية على الفلسفة والفلاسفة. حينما نقول المقدس، علينا أن نحذر من التلبيس. هناك سطو

تاريخي على هذا المفهوم بما أدى به إلى هاوية التسيب والإنتهاك. إن المقدس التاريخي هو لحظة السطو القصوى للمدنس على حرم المقدس. وهذا يعني أننا سنواجه جملة من التحديات والعقبات المعرفية؛ كيف يصبح المورد الأول مقدسا .. وكيف يصبح قول الصحابي مقدسا.. وكيف يصبح شرح التابعي مقدسا..وكيف يصبح التراث الأرسطي الذي أصبح أساسا في كافة أصول النظر والإجتهاد عند المسلمين، مقدسا..وكيف تصبح علوم وأنماط الفكر القروسطوي مقدسة..لماذا كلما تقدم المسلمون أشواطا في التاريخ، تضخمت دائرة المقدس واتسعت قائمة المقدسين. ربما لا أدري، قد نصبح نحن مقدسين في نظر من سيأتون بعدنا ـ وقد تكون تلك مصيبة لا سامح الله. نعم، لقد استفحل أمر المقدس وتقلصت دائرة الإجتهاد. فهل قدر على العقل المسلم أن يظل مرتهنا لهذا المسلسل التاريخي ولهذه التجربة التاريخية التي كانت في زمانها استجابة لشروط نحن قد تجاوزناها. لقد تجاوزنا كل هذه الأطر التاريخية و الإجتماعية والحضارية لهذا النمط من التفكير . نحن نعيش مناخا جديدا، وظروفا مختلفة ورهانات جديدة وتعقيدات كبرى..لماذا أصبح العقل العربي مقزما ودائرة الإجتهاد محصورة وفي أغلب الأحيان ممنوعة، في حين لما نلتفت إلى القرن الرابع الهجري أو ما قبله نجد الدائرة أوسع من الآن. هل لأن زماننا أصبح أضيق،أم هل لأننا في هذا العصر نفتقد للعقل القادر على النظر في هذه الأصول .. أم هل لأن الدعوة إلى التفكير والنفوذ في أقطار السماوات و الأرض، هو حكر على من كانوا قبلنا؟! ألم يقل أحدهم ـ ابن عباس ـ أن ثمة آيات في القرآن سيفسرها الزمان! لماذا إذن هذا الحصار؟ ولذا حينما أتحدث عن المقدس المغشوش، فإنني أعني بذلك تلك المفاهيم التي أصبحت متصنمة، وأصبحت تقمع كل سؤال ممكن منبثق من عالمنا المعاصر. لقد أصبح الإسلام إذن، صنعة تقليدية بامتياز. إنني في الحقيقة أشعر بخيبة أمل قصوى، فيما يروج الآن. حينما أجد الغربيين ينطلقون بعقولهم ويسافرون بعيدا ويخترقون كل مجال ممكن وغير ممكن..

بينما نحن الذين نزل القرآن فينا بقوله: "يا معشر الجن و الإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فأنفذوا"، نجد بأننا آخر الأمم التي تعقل أو تمارس العقل. إنني لأعجب، كيف أن القرآن الذي يحرض الجماعة المسلمة على إعداد القوة ثم نجد المسلمين هم أضعف حلقة في هذا العالم..هل لأن القوة التي أصبحنا الآن عبيدا تحت وطأتها ليست هي القوة المعنيين بإعدادها،أم أننا نحن الذين لم نستجب بما فيه الكفاية للنداء القرآني..إذن أكبر تحدي أمامنا هو لماذا نحن في آخر ركب التنمية وركب الحضارة..لماذا؟ وإذن، إن كان لا بد أن نؤمن بالمقدس فليكن مقدسنا هو الحركة لا الثبات..التقدم لا التخلف..تجدد الإشراق والتجلي لا أفوله وتكراره..هو ما يثير العقل والوجدان الحر وليس ما يهرب العقول ويطمس الوجدان..هو ما يوصلك إلى الله حرا مسؤولا وليس ما يقمعك بفعل عوائد التخلف وعصر الظلمات والإستلاب في أوهام وأساطير من كانوا قبلنا،أو القول بلسان الحال والمقال: هذا ما وجدنا عليه آباءنا..

○ إذن ما هو السبيل إلى هذه القراءة النقدية، وكيف يمكن تجديد دين هذه الأمة؟

❑ المهمة بالتأكيد، صعبة. وللأسف، موضوعاتها متشعبة. وحينما نقول الإصلاح، فإننا نستهدف مجموعة من الأفكار والشروح والمقاربات التي كانت تحاول أن تقرب النص الديني كي يستجيب لظروف وشروط معينة. وقد اتضح بأن هذه المقاربات والشروح، استنفدت أغراضها. و بالتالي، فإن مقتضى الإجتهاد، العودة في كل عصر إلى النص عودة مختلفة. ونقرأ النص قراءة مختلفة، وفق الشروط و الإكراهات و التطلبات المعاصرة. بهذا الأسلوب فقط نستطيع أن نتحدث عن تعاصر الفكر الإسلامي. فلا يمكن لهذا الفكر أن يصبح فعالا و حقيقيا إلا إذا استجاب إلى أسئلة العصر. على أن فهم العصر هنا ليس نافلة أو موضة بقدر ما هو رهان يتصل

بطبيعة الأشياء. فمسألة المعاصرة هي بالأحرى مسألة نكون أولا نكون. طبعا سنكون على أية حال. لكن السؤال: كيف سنكون!

O وكأني بكم أستاذ إدريس هاني، تدعونا إلى تأسيس أو وضع لبنات عصر أنوار إسلامي؟

□ في الحقيقة، إن الحدث الإسلامي، جاء فعلا لكي يدخل المجتمع العربي ومن حوله في عصر أنوار. وهذا ما نفهمه من الخطاب الإسلامي: " ليخرجكم من الظلمات إلى النور". على أن لكل عصر أنواره. لا يمكننا أن نتحدث عن عصر أنوار واحد، عصر أنوار تاريخي. الأنوار هي حركة مستدامة.هي أنوار تشتد في كل عصر اشتدادا مختلفا، يجعل كل عصر يعانق أنواره في حركته لا في تاريخه.هذا الذي يجعل الحضارة متوقدة دوما. وليست جمرا يخبو بالتقادم فيصبح رمادا. الإسلام جاء ليجعل سيرة البشرية كلها متألقة. وحيثما توقف فعل التنوير وأصبحت باقي مراحل التاريخ مرتهنة لهذا الأنوار القديم الذي يشغل الذاكرة، نكون قد خرجنا عن منطق الإسلام بوصفه حركة تنوير مستدامة. إنها قصتنا مع النور نفسه. أنوار الشموع ليست كأنوار الشموس. نعم كلها مصاديق للنور. ولكن هذا نور قوي وذاك نور ضعيف. نور على نور. تأمل معي قوله تعالى:"مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة، كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء". إنه نور تتولد عنه أنوار لا تخفت أبدا. ذلك هو مصداق الأنوار الإسلامي. إن القرآن يستعمل الظلمات بصيغة الجمع، ليبين بأن لكل عصر جاهليته، وظلماته. وعلينا أن نحقق أنوار كل مرحلة. نعم لقد قطع الإسلام مع ظلمات الجاهلية، ليدشن مفهوم القطيعة في العقل المسلم، متى ما أصبح الأمر يتطلب قطيعة مع الماضي. لقد أبقى الإسلام على أهم ما استمر من تراث العصر الجاهلي، وأعاد إنتاجه وفق منظور أكثر تطورا ووعيا؛ أعني لما قال صاحب الدعوة: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. وهذا

لا يقتضي منا سوى الرجوع إلى المنابع بعقل حر. ما أحوجنا إلى ذلك العقل الفعال الذي يحقق نقلة العقل المسلم من هذا الضياع المعرفي إلى مرحلة العقل الفاعل المنتج. وهذا العقل الفعال ليس هنا عقلا مفارقا، إنما هو إرادة حرة من العالم العربي والإسلامي، لمعانقة جديدة وحديثة وفعالة ومعاصرة للمنابع أو التعاليم الإسلامية الأولى. وهذا لا يمكنه أن يتم إلا بعد أن نتحرر من سيطرة المورد الأول لصالح الموارد المحتملة والممكنة. إن ما يزعجني حقيقة، هو أن العقل المسلم الآن ماض في صناعة القول والفكر. ولكننا لم نعد نجد للقرآن حضورا قويا بقدر ما هناك تضخم في ثقافة الشروح والتحشيات. بمعنى أن الغائب الحقيقي،حتى في الأدبيات الإسلامية، هو القرآن. لم يعد للمسلمين ضمن هذا الإنتاج الضخم من الشروح و التحشيات، قيمة مضافة، تتعلق بفكر معاصر نابع من القرآن. القرآن، صراحة، وعلينا أن نعترف بذلك، يعاني من حصار. لأنه لم يعد قادرا على النطق في عصرنا. إننا لم نشهد عصر نزول جديد. فإذن حينما نتحدث عن عصر التنوير الإسلامي، فأنا أتحدث عن عصر نزول جديد للقرآن بما يخدم مصلحتنا في هذا العصر. وأن يحقق، أيضا، للناس ما ينفع الناس. وهذا لا يمكن تحققه إلا إذا حررنا القرآن من جملة المفاهيم و الأفكار، التي أصبحت أشبه ما تكون بأقفال على الفكر. أقفال تحول دون تفتق القرآن عن إضاءاته لهذا العصر. وهذا ما جاء صريحا في القرآن نفسه: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها". هناك من يعتقد أن المشكلة تكمن في النص وأنا أقول أن المشكلة ليست في النص وإنما في كيفية استنزاله. وأيضا هي في ذلك الحصار الذي تمثله المفاهيم والأطر التقليدية للنص. ثمة إذن اغتيال للنص. وحينما نحرر النص يتحرر معه العقل، ويتحرر معه العالم. فالعقل نفسه ضحية هذه الأطر التي أحاطوا بها النص والمعنى. المشكلة التي يعاني منها الفكر الاسلامي، ولعلها الأخطر،أنه يرى في المنهج قضية نهائية مقدسة وغير قابلة للتجدد. بل والأنكى من ذلك كله، أنه مع ادعائه الإجتهاد، يرى إمكانية قيام الإجتهاد على أساس المناهج

التقليدية نفسها دونما عمل على تجديد يكون موضوعه هذه المناهج وآليات الإجتهاد نفسها. وكأنهم بذلك يفتحون باب الإجتهاد في النص، ويغلقونه في المنهج. بينما المشكلة هي في المنهج وليست في النص. إنهم بمعنى آخر يعتقدون بأن المنهج خالد، والإجتهاد على وفقه مفتوح. على أن فكرة خلود المنهج هي من أغبى التصورات التي ابتلي بها الفكر الإسلامي، بل إن القرآن نفسه يكذب هذا التصور حينما يقول: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا). فلا تستقيم فكرة خلود النص إلا اذا اعتبرنا تجدد القراءة. نعم يمكننا القبول بخلود النص وخلود القراءة الواحدة، لكن ليس على أساس استمرارية تدفق المعنى، بل كأحناط أو حفريات ثقافية تزدان بها المتاحف. ولذا لا معنى لبقاء النص دون مشروعية التأويل، فالتأويل قبل أن يكون منهجا، هو فن.

Oهل الأولوية للنص أم للعقل..هل يجب تحرير العقل ليتحرر النص أم العكس؟

☐ أعني بتحرير النص، الإنصات للنص خارج تلك الأطر المذكورة. بمعنى أوضح، أن نقرأه ضمن رؤية مفهومية جديدة لهذه الأطر، تمكن المتلقي من أواليات الإستنطاق. والحال هل ما هو موجود يصلح أن يكون أوالية للإستنطاق أم أنه أوالية للحجب والتعتيم. إذا أحسنا الإنصات، فثمة علاقة تكوينية بين العقل والنص، تجعل ما يجري داخل النص مثالا لما يجري داخل العقل. أو بتعبير أوضح، إن الآلية التي يتم بها إنتاج المعنى، هي نفسها الآلية التي يتم بها فعل التعقل. بهذا المعنى إذا حررنا النص من هذه الأطر، فالعقل سيتحرر بالتبع. وهذا التحرر الذي أتحدث عنه لا يتحقق إلا في إطار المنظور التأويلي. فمن ناحية مبدئية، لن تجد عندي هذه "الإثنينية". فلست ممن يقر بالفصل بين النص والعقل. فالنص في نظري مبني بناء عقليا. والعقل في نظري أيضا، مكون تكوينا لغويا. وأتفق هنا تماما مع من ذهب إلى إقرار نوع من التشاكل بين بنية اللغة و بنية اللاشعور. وإذا أردنا التعبير على طريقة

جاك لاكان، فلا وجود لبنية إلا باللغة. وهو ما يجلي حقيقة هذا التشاكل بين بنية العقل وبنية اللغة! فنحن حينما نتعقل، نخضع لحد ما من إكراهات السياق ولعبة الاستبدال والإكمال والإشارة والاختزال و..

ثمة إذن في القرآن تعاليم تنطوي على معاني ودلالات. وعلى العقل أن يكون في قامة هذه الدلالات أو له قابلية التخاطب مع النص. أي أن يكون في قامة لعبة الحضور والغياب لطيف المعنى. على العقل أن يكون في مستوى هذا البناء الديناميكي للنص. إن العقل المؤول يلعب هنا دور التحري الذي يتتبع آثار المعنى الهارب، ولا يرضى بخداعاته المتكررة، واستدراجات علاماته الموهمة. ففي إحساس التحري أن ثمة دوما شيئا ما يخفيه اللص أو يؤجل البوح به، وعليه هو البحث عنه باستمرار. النص واللص في ذلك سيان. المؤول لايرضيه ما يظهر من النص، تماما كما لا يرضي التحري ما يبوح به اللص، فلا يكتفي بالمعنى الواحد. لأنه يدرك أن النص في الوقت الذي يقذف فيه ببعض أسراره إلى الواجهة فهو يقوم بالتضليل أو بتقسيط فعل الإظهار للمعنى. النص على هذا الأساس يظهر بقدر ما يخفي. إنها لعبته الأزلية. وعلى المتلقي حينها أن يواكب اللعبة على طول الخط. وأن لا يكتفي بسماع البوح النصي، بل عليه ممارسة أقصى أشكال الإستنطاق.فالنص ليس بريئا، بل هو متهم بحيازته لبقايا المعنى المؤجل. النص لا ينطوي على معنى واحد. وأظن أن هذه حقيقة معروفة في تراثنا أيضا، وإن ظلت حقيقة مغيبة. والآن أصبح تعدد المعنى أمرا واضحا بشكل كبير مع هذه الثورة السيميوتيكية والهرمنيتيكية. اليوم نحن مكرهون على الإعتراف بهذه الحقيقة. الذين تورطوا في فكرة النص غير المفتوح، واستبداد المعنى الوحيد، هم أنفسهم الذين تورطوا في فقه اللغة الأرسطي. وهو المنطق الذي لايقر إلا بالمعنى الواحد للنص الواحد. وإذا اتفق في حالات استثنائية أن يكون هناك معنى آخر، فهو مجاز، ليس إلا. أي ذلك المعنى الذي يقع على هامش المعنى الحقيقي. قد يكون هذا الحصار الأرسطي للمعنى جاء

في جو من القلق الـ"ما بعد ـ سقراطي" لوضع حد للفوضى، أو المتاهة الهرمسية، لو أردنا التعبير على غرار أمبرتو إيكو. ولكن من قال أن التأويل لا يمتلك لغته الخاصة وحدوده التي تمكنه من تمييز التأويل الصائب من التأويل الخاطئ. فاستيعاب ظروف تشكل فقه اللغة الأرسطي في لحظته التاريخية، يؤكد على أنه كان بمثابة سد باب الذرائع على مغالطات ومفارقات السفسطائيين. وهذا ما يعني أنهم منعوا الماء على العطاشى، لأن آحادهم شربوا منه فشرقوا. بهذا المعنى دخل التمييز في صلب اللغة نفسها، وأصبح هناك ما له مجاز وما ليس له مجاز. وهذا معناه أن بعضها فقط قابل للتأويل على شرط تحقق القرينة الصارفة عن الحقيقي إلى المجازي، بينما بعضها لا يخضع للتأويل، لأنه لامجاز له. وحددوا ضروب القياس، مقرين بالبرهاني منه ومهملين المقايسة والتنسيب، باعتباره من شأن الطرق الطبيعية في الإستدلال وليس طريق أهل الصناعة المتشبثين بالقطعي من الأدلة وليس ظنيها. فمن القياس ما كان ظنيا ومنه ما كان قطعيا. والحجية تتبع القطعي، أو حتى الظني بمعناه الخاص عند الأصولي، من حيث يرتد إلى دليل قطعي يمضي دليل آخر الجري العملي على وفقه، ضامنا إياه. بهذا المعنى أصبح التأويل نفسه أمرا استثنائيا شاذا ما دام المجاز يختص ببعض الألفاظ دون أخرى. فالمجال يظل تحت وصاية التفسير، لأن وظيفته هنا أن يبين الحقيقي وليس المجازي. فهو من الفسر،أي الإظهار؛ ما يعني أن القضية في نهاية المطاف، ليس إلا تحصيل حاصل، لأننا لا نظهر الظاهر. وهذا يتوقف على القوة التداولية للفظ. لكننا نحن نقول غير ذلك. إن النص حمال وجوه. وهي وجوه متكاثرة. نحن نتحدث عن سبعة وجوه وقراءات مشروعة للنص، كما تحدث بعض القدامى. والسبعة في لسان العرب كما تفيد معنى العدد، فهي تفيد مطلق الكثرة أيضا. إن النص القرآني ينطوي على مخزون من المعنى لا نهائي. وكل نص هو كذلك لأن تلك هي بنيته. الإختلاف هو في المضمون الذي يحبل به المعنى. وأن هذه المعاني، تحضر وتغيب بحسب السياق اللغوي الموضوعي. والعقل المتحرر

المتماهي مع هذه البنية النصية أو مع هذه اللعبة النصية، هو الذي يستطيع أن يكسب لياقة تأويلية تجعل النص يتحرك مع حركة الواقع. بهذا المعنى فقط، لن تصبح لدينا ثنائية إسمها: العقل و النص. فالنص يحمل معنى ظاهرا، كما يحمل معنى باطنا. بل أكثر من ذلك، إن لكل ظهر منه ظهر ولكل بطن منه بطن. إنها أنوار متفاوتة الظهور، وظلمات متفاوتة الخفاء. ولا يمكن لهذا النص المحصور في بنيته اللغوية أن يستمر ويكون خالدا في حياة المسلمين والبشر، إلا إذا كانت عنده قدرة على الحركة. وهذه الحركة تترجم بحضور المعاني الممكنة للنص. هذه الحركة في الواقع هي حركة دائرية تناظر حركة الكون. القرآن يتحدث عن هذه الحركة لتاريخ الخلق ـ وعلينا أن ندرك بأن للنص تاريخه أيضا ـ قائلا: " كما بدأنا الخلق نعيده أول مرة". فالنزولات التأويلية هي مصداق لهذا الدوران، لأن القرآن نفسه مصداق لعموم الخلق. فالمورد الأول يعيد نفسه، لكن بشكل هرمينوتيكي؛ أي عودة المثال. فالشيء بذاته لا يعاد، لاستحالة إعادة المعدوم كما يقول ابن سينا وعموم الفلاسفة، لكن العودة هنا هي عودة المثال. فالمحدود لا يمكن أن تستمر حركته إلا إذا كانت دائرية. لذا كانت الحركة الدائرية، أكمل حركة.وهي حركة دائرية مفتوحة غير مغلقة، على النحو الحلزوني. حركة تقوم على المثل والممثول. ذلك لأن الحياة قائمة على فكرة المثال. أو كما قال علي بن أبي طالب: "فالأمور أشباه". و هذا يعني أن نتمثل موقف المؤولين الأوائل من القراء، وهو موقف قائم على فكرة "الإستنطاق". يقول القرآن الكريم:"هذا كتاب ينطق عن الحق". نعم، إن النص بطبيعته أخرس. هو عقل مسطور. والمتلقي هو الذي يستنطقه. كما جاء في قول علي بن أبي طالب، وهو بمثابة بيان للآية: "استنطقوا القرآن ولن ينطق، لكن أخبركم عنه". إنه وكما يقول أيضا: "لا ينطق بلسان ولابد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرجال".

إذا كنا نسمع القرآن يقول عن نفسه و بشكل صريح، بأنه جاء تبيانا لكل شيء، فلماذا كلما لجأنا إليه هذه الأيام، لا نجد فيه أجوبة شافية عن أكثر المعضلات التي

ابتلي بها العصر. هنا، أعرف أن ثمة مشكلة أو لنقل أزمة. ولكن أين تكمن هذه الأزمة؟ هل هي أزمة واقع أم أزمة نص أم أنها أزمة قراءة؟ أنا أرى أنها أزمة قراءة.

○ الأستاذ إدريس هاني، وكأنها دعوة إلى رفع صفة القداسة عن التراث العربي الإسلامي، حيث أجدك قد ضخمت من "العقل "، فهل لهذا العقل القدرة على الخوض في كل هذه القضايا والإشكالات دون الوقوع في المحذور؟

□ إذا انتبهت جيدا لما كنت بصدده، ستجدني على عكس ما ترى؛ أي أنني لا أتحدث عن عقل بديل عن النص. فحينما ننفتح على العقل التأويلي، فإننا نضخم من النص. أنا هنا، نصي بامتياز. لأنني أحسن الإنصات للنص. ولكن هؤلاء الذين يدعون إلى الإلتزام بالنص ويدعون إلى إيقاف الاجتهاد بحجة أن النص غير قابل للتأويل، هؤلاء يحاصرون النص. أي أن دعاة الالتزام بالنص ليسوا أنصارا حقيقيين للنص، بل هم أعداءه الحقيقيون. لست أدعو دعوة الأخبارية والحشوية، القاضية بتقبل النص خالصا كما هو، و طرد العقل نهائيا. كما لا أدعو دعوة المجتهدين ـ بالمعنى الاصطلاحي للاجتهاد بما هو أقيسة غير منتجه أو بما هو تسامح في الظنون و طرد لما لا يتوافق من النصوص مع الأقيسة الأرسطية ،، وإنما أدعو دعوة التأويل، وهي دعوة الأنبياء أنفسهم، قبل أن تصبح تيارا كبيرا له أنصاره ومدارسه المختلفة في العالم كله. هي دعوة قد تجدها بشكل ما مختلف عند فلاسفة تقليديين أمثال شلايرماخر أو تايلور كما تجدها عند نقاد و فلاسفة معاصرين أمثال بول ريكور أوأمبرتو إيكو..كما تجدها عند باحثين من العالم الإسلامي أيضا..

○ تقصدون نصر حامد أبو زيد أم أركون أم علي حرب..؟

□ هؤلاء لا يمثلون اتجاها واحدا. فضلا عن أن منهم من لا علاقة له بالتأويل بالمعنى الذي نتحدث عنه. بل إن مشاريع بعضهم تربك رسالة التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. بعضهم قدم محاولات تتصف أحيانا بالعمائية والفوضى، وأحيانا بالخلط والمفارقة؛ حيث يترنح بعضهم بين التأويل ونقيضه. هذا في حين أن

التأويل الذي نحن بصدده، لا يقبل بأن يتم التلفيق بينه وبين مناهج موسومة بالحصر. نعم، بالمعنى العام للتأويل، يمكننا الحديث عن محاولات من ذاك القبيل. وفي ذلك يدخل كل هؤلاء الباحثين. لكن ليس ذلك هو التأويل إلا بالقدر الذي يجعلنا نخلط بين كانط و شلاير ماخر، أو بين غادامير وسارتر، أو بين ابن عربي والسيوطي مثلا. التأويل الذي أتحدث عنه هو مدرسة، تتمتع بمحددات و معالم كبرى. إن علي حرب مثلا، هو رجل تفكيكي. ومع أن التفكيك نفسه لا يخرج عن دائرة التأويل، لكنها كلها طرائق تمثل التأويل المبتور، التأويل المدخول بأدوات الحصر. إلا أن المائز هنا، أن هدف التفكيكي ينتهي مع استطلاع المعنى قبل فوات أوانه. أو التباكي على المعنى بعد فوات أوانه. بمعنى آخر، أن يقتنص المعنى في الأول ـ بتسكين الواو ـ قبل قضاءه واكتمال تنزيله، أو في المآل بعد تأويله و نسخه. لكن لا وجود للمنطقة الوسطى، أي التأويل الناجع الذي يتجادل فيه الحضور والغياب بصورة إيجابية. إنه يريد فضح لعبة النص من خلال إلقاء القبض عليه متلبسا في عملية حجب ما، يمارسها في حق إحدى معانيه الممكنة. وهذا أمر يمثل جزءا من وظيفة النص، وجزءا من قانون اللعبة. فالمعاني لا تظهر زرافات، بل تتقاطر تباعا. فقدر المعنى أن يأتي على أنقاض سلفه. هناك ما أسميه بقيامة المعنى، حيث لكل معنى أجله. هناك معنى يموت وآخر يولد. ويتعين على المتلقي أمام هذا الميكانيزم ذي الطبيعة التناوبية، أن يعلن دائما:مات المعنى فليحيا المعنى. وما يفعله التفكيكي مثله مثل الذي يجتهد ليظهر كيف أن سائق التاكسي ينزل ركابه ليحمل آخرين. إنه يريد أن يفضح سائق التاكسي على أنه ما كان له أن يستقبل الركاب الجدد، إلا بعد أن تخلص من الركاب السابقين. لكن، تلك هي طبيعة الحمل وطبيعة الأشياء. التفكيكيون يتباكون إذن على المعنى الميت. ولكنهم لا يدركون أن هذا المعنى قد استنفذ أغراضه، وأنه أخذ نصيبه من الحياة، وقد خضع لدورة المعنى، بموجب قانون النشوء، وأوالية النسخ، التي هي عملية مستدامة. إنهم يبحثون عن المعنى في سلة

المهملات أو في أحلام اليقظة، ولكنهم لا يأبهون بالمعنى في أوج تسلطه. و حتى في بكائياتهم تلك، ليسوا جادين. إنهم يمارسون ضربا من النفاق تجاه المعنى. إنهم لا يأبهون بالركاب حتى ينزلون. وهكذا، فالمعنى لا قيمة له عندهم، بل هو متهم حتى ينقضي نحبه، ليتحدثوا بعد ذلك عن حقه في الوجود. وهذا ما تورط فيه التفكيكيون بوصفهم لا يقدمون إلا تحصيل حاصل. لكن نتائجهم التفكيكية والجينيالوجية هي دعوة لفتح النص على العماء. نعم هناك فيما ينتجه الأستاذ علي حرب ما هو مغري وممتع، لكن من منا تراه مستعدا لأن يضيف إلى عمائنا المزمن عماءا جديدا. ومع ذلك فإنها أفكار يجب أن تبقى لكي تحرك التساؤلات الممكنة في مشهد عربي تكلس عقله النقدي. إنها أفكار للإختبار لا للتبني. وهو نفسه لا يطرحها للتبني، ولا يراها مشروعا إنقاديا أو رسالة خلاصية. أما بالنسبة إلى أركون، فهو ينتمي إلى مدرسة تأويلية بقدر ما هي تفسيرية، فهي تتردد بين التفكيك والبناء. هي نتيجة تلفيقية تستند إلى ضرب من الحشو المناهجي، لاستدخال كل المناهج إلى الإسلاميات التطبيقية من دون إخضاعها للنقد الإبستيمولوجي والميتودولوجي. هكذا، فإن آثار ما يبدو لنا تأويلا عند أركون بناءا على استعاراته من حقل التحليل النفسي الفرودي واللاكاني أو الأنثربولوجية الستراوسية أو الجينيالوجيا الفوكونية أوسوسيو ـ ثقافيات بيير بورديو، سرعان ما تنتهك لياقته التأويلية مع استعاراته الكانطية والهيغلية والكونتية والفويبرية... فداخل الحشو المناهجي الأركوني يمكنك أن تعثر على كل شئ. فلربما تبين للبعض أننا هنا، أمام حالة من الإغضاء عن الإنصات لنبض النص، بقدرما هي ممارسة كبيرة للعبة الإسقاط أو كأننا مع متحدث عن النص بالوكالة أو بصدد لعبة ممسرحة، لا ينطق فيها النص بقدر ما يتم قمعه تحت سلطة مناهج جاهزة ومفروضة. كل هذا من السهل أن يراه أي قارئ لأركون لا يستحضر النمط المعرفي الذي يتحكم بقراءاته. لكن ثمة ما لا ينبغي الإغضاء عنه في هذه المحاولة، وهو أننا أمام انهمام منقطع النظير من قارئ متترس بقوة المناهج

الحديثة، بالجوانب المعتمة واللامفكر فيها في التراث، بل إنني أرى في المتن الأركوني ما يغني الفكر الإسلامي وما يشغله بالإشكاليات الكبرى التي تعرضت لها الأديان الأخرى. فأركون ليس ضد الإعتقادات بل هو يدرس كيفية التهام الإعتقادات الكبرى أو لنقل الأرتذكسيات الكبرى، للمعتقدات الصغرى. وهذا ما يهمني شخصيا في قراءة أركون، إعادة الإعتبار للمهمش. كما أقدر في أركون إيمانه بالإنسان وأيضا إنصاته للآخر، والأهم من ذلك كله، أنه لا يرى فيما يقدمه الرأي المطلق والنهائي.وهذا القدر من الإعتراف، مهم لاستمرارية النقاش الحر. فالأحرار لا يخشون من النقاش الحر. إن اتهامي له بالحشو المناهجي والطرائقي، هو أمر يلمسه كل قارئ لهذا المتن الكثيف الإستدماج للمفاهيم والعلوم المعاصرة. لقد حاولت أن أنقل له مباشرة هذه الملاحظة، وقد رأى أن الأمر يتطلب جهدا جماعيا، لأن مثل هذا الإشتراط هو مستحيل وغير مقدور عليه بالنسبة للفرد، مثل هذا الكلام معقول، إلا أنني أتمنى لو يستمر في توضيح ذلك أكثر، لا سيما وأن دعوته تتجه إلى الباحث الفرد في الإسلاميات التطبيقية وليس الباحث الجماعي. أما بالنسبة إلى نصرحامد أبو زيد، فهو منشغل بالتأويل انشغال متخصص لا انشغال هاوي. والإختلاف معه هو في بعض التفاصيل، أو لنقل في الصغرى وليس في الكبرى. إنه اختلاف المؤول مع المؤول، الذي تجد فيه الكثير من التفهم والتسامح بناءا على وحدة كبرى دليل التأويل. المسألة، هي أن بعض المشتغلين على التأويل في العالم العربي غالبا ما ينزاحون باتجاه المنظومة التصورية للمدرسة التفسيرية، أو يقعون في درجات متفاوتة من الخلط بين التأويل والتفسير تطبيقا، وإن كانوا هم سادة العارفين باختلافهما من الناحية النظرية. من حيث أن أدوات وذوق التأويل مختلف عن أدوات وذوق التفسير. هذا يحدث سواء فيما يتعلق بمحاولاتهم الميتا ـ تأولية، أو ما يتعلق بالناحية التطبيقية، حيث ما يرد في مساهماتهم الفكرية الأخرى لا نقف على تطبيق لمنهج تأويلي له قوانينه مثل ما أن لباقي المناهج أصولها وقواعدها. فأفكارهم

لا تختلف عن تلك التي يتوصل إليها عموم المثقفين حتى من دون تأويل. إن قيمة الدعوة إلى منهج ما، هو قدرته على إمداد المتلقي بقواعد للتحليل والتفكير. على أنه لا ينبغي أن يستدرجنا الخلط بين منحى المعتزلة في القول بالمجاز وبين منحى ابن عربي في القول بالإعتبار. فشتان بين الطريقتين والغايتين. وكما قلت قبل قليل، إن التأويل لا علاقة له بإشكالية المجاز عند المعتزلة. بل هو أوسع وأعمق في آلياته ومقاصده واستشكالاته. ولو أننا خلطنا بين المجاز والإعتبار، لأمكننا الربط بين ابن عربي مثلا وابن رشد أو الجرجاني... إن الإنتقال إلى المعنى المجازي يتحدد بالاستثنائية وأيضا بالمواضعة، في حين أن الإعتبار، هو عبور إلى المعنى لا يتحدد بالاستثنائية. حيث يشمل كل لفظ، سواء أكان من المشترك اللفظي أو غيره. وأيضا لا يتقيد بالمواضعة اللفظية. فهو مرتبط بلعبة الإستبدال والإكمال، وهما لعبتان تركيبيتان تتعلقان بعموم السياق وليس بالسياق في حال وجود الإشتراك اللفظي. ففي المجاز نعبر من الحقيقة إلى المجاز. لكننا في التأويل أو الإعتبار، فنحن ننتقل من المتشابه إلى المحكم. أو لنقل: أننا نعبرمن حقيقة باطنة إلى حقيقة أخرى ظاهرة، ومن ظاهر إلى أظهر أو من طبقة إلى أخرى. في المجازي لا يمكن اعتبار المعنى الحقيقي بعد تبدل السياق، حقيقة. لكن في التأويل يعتبر المعنى الأول حقيقة والثاني حقيقة. إن المعنى الجديد لا يهدم المعنى القديم على نحو حقيقي، بل ذلك ضرب من الإعداد، الذي يجعل الناسخ حاكما على المنسوخ، لأن الدورة التأويلية يمكنها العودة من حيث بدأت. إن الانتقال من معنى إلى آخر، لا ينفي الحقيقة عن الأول. فكل مجاز تأويل وليس كل تأويل مجاز. فقد يصادف أن صرف الكلمة عن معناها بقرينة السياق لا يدخل في حقيقة المجاز، فيما لو اعتبرنا أن هذا الصرف بقرينة السياق تم من معنى مجازي في ظاهر العبارة إلى معنى حقيقي هو المطلوب. هنا ينعكس الأمر ويصبح التأويل بخلاف المجاز ومناقضا له. فالغاية في التأويل التحول من معنى إلى آخر، دون قيد الإتجاه من الحقيقة إلى المجاز. فالسياق هو الذي يحدد

إن كانت الكلمة حقيقة أم لا. فالمجازي هو حقيقة إذا ما تم الانصراف إليه بقرينة السياق. إن كلمة نظير: كان زيد أسدا له زئير في مواجهة المتحرشين به، هي مجاز بلا شك، لكنني لو عرضتها على أصل آخر كما لو قلنا: إن للأسد ـ الحيوان ـ زئير، ثم قرأناها إكمالا وإبدالا، فنقول: كان للأسد ـ الحيوان ـ زئير في مواجهة المتحرشين به. فنحن هنا انصرفنا من المجاز الى الحقيقة تأويلا بعكس المجاز. المنظور اللغوي التقليدي الذي يقوم عليه مجاز المعتزلة ـ وكثير من اللغويين كانوا معتزلة ـ كونهم يعتقدون أن بعض المعاني تتوقف على اعدادات أو قرائن منفصلة أو متصلة محكومة بالإستثنائية. بهذا يكون التأويل مخصصا لا عاما. أي مورده هو ما تحققت فيه القرائن والإعدادات؛ أي المجاز. مع أن التأويل هو أعم الأشياء. فهو شامل للحقيقة والمجاز. أليس ثمة صور من المعنى لا هي بالحقيقة ولا هي بالمجاز، نظير المعنى التعيني؟!إن التأويل الذي نحن بصدده الآن يتلخص في مفهوم الإحكام.أي إحكام المتشابه المجهول بالمحكم المعلوم. باختصار أقول أن التأويل في المجال العربي المعاصر هو صورة من التأويل لم تقطع جذريا مع التفسير، من حيث قيامها على نفس أصول اللغة وقياساتها. ولا يخفى أن التأويل وجد طريقه في غير الإعتزال. لهذا، لم يكن هؤلاء لينتجوا إلا استنادا على المنهج الارسطي، في حين طفح كيل الإبداع عند العرفانيين. فابن عربي أنتج من الأفكار ما لم ينتجه لا المعتزلة ولا ابن رشد. وإذا كان ابن سينا نفسه رأى المعتزلة غير مدربين في فهم الوجود ومقالات الفلاسفة، فكيف يمكن الربط بين دعاة السببية في شكلها الميكانيكي الأرسطي، وبين منكري السببية أو الإستقراء بحسب الإعتبار. فالجمع بين ابن رشد و الجرجاني وابن عربي..أمارة على ذلك التخبط في اكتشاف هوية محددة للتأويل ومنهجه. وأما ما قدمه نصر حامد أبو زيد، فتقديري، أنه كان يفترض أن يفتح باب النقاش ويشكل قاعدة إقلاع جديدة، لو لا أنه تعرض لضرب من القمع لا مبرر له. وهو القمع الذي يصرف العقل العربي عن النقاش العلمي المطلوب إلى

المهاترات الأيديولوجية، فيضيع بذلك فرصة أمام هذا العقل للخوض في الإشكاليات الكبرى. فالذين كفروا نصر حامد أبو زيد، من أمثال عبد الصبور شاهين، رأيتهم يكفرون غيره أيضا ممن اختلفوا معهم في الرأي، ثم رأيته في مواقع أخرى يثني على إيمان من ذهب أبعد من نصر أبو زيد في الرأي، إنها مواقف أهوائية. لقد تحدثت مع عبد الصبور شاهين كما تحدثت إلى نصر حامد أبو زيد، فلاحظت أن الأول لا يتورع عن تكفير من خالفه الرأي، بينما لمست قدرا من التسامح لدى الثاني. إذن، لا عليك من الأحكام الجاهزة، ما دام المطلوب من الفكر العربي والإسلامي، أن يفتح الأفق للتفكير إلى أقصاه، فبضرب الرأي بالرأي يتولد الصواب، وقد أمرنا أن نمخض الرأي مخض السقاء.

إن حديثي عن اتفاق بين أنصار التأويل في العالم هو في الكبرى لا في الصغرى، وإلا فما نقدمه هو رؤية في التأويل تجد أسسها في النص القرآني نفسه، فهي تاريخيا وجدت مع النص، وتاريخها هو تاريخ النص؛ بمعنى آخر إن التأويل الذي نحن بصدده، هو منهج الأنبياء أنفسهم، ووسيلتهم في رؤية الأشياء. ونحن هنا بصدد اكتشاف أو محاولة اكتشاف منهج مفقود وإعادة بناء معطياته، على مسوغات خاصة وعامة، تجعل من التأويل نفسه مسألة شاملة للأنطلوجي والإبستيمولوجي، وذلك على أساس وحدة العلم واقتصاد العلم.

○ إذن، يمكننا القول بأنه لا وجود لأهل التأويل في العالم العربي والإسلامي؟

❑ بلى، هناك أشكال ومذاهب من التأويل بعضها استوى واكتمل وبعضها لا يزال يتحسس طريقه، ولم يخرج بعد من دائرة الفوضى والغموض. ثمة مدرسة في طور النشوء، وإن كانت موجهة ضمن مناخ أيديولوجي يؤطرها وفق رهانات محددة، وأيضا يجعلها تقتصر على تبني نتائج الدرس الهيرمينوتيكي لعلم الأديان المقارن في الغرب، والمدارس الهيرمينوتيكية المسيحية. وهذا بمثابة تطبيق لما دعى

إليه أركون حينما اشترط على الباحث في الإسلاميات التطبيقية، إلماما بكل المدارس الغربية والإختصاصات وبأربعة قرون من الإنتاج المعرفي. وأنا حقيقة أرى أن ثمة حركة نشطة للهرمينوتيك اليوم في إيران. هناك تطبيقات هيرمينوتيكية على قدر من الأهمية عند شبستري وقراملكي وملكيان، وآخرين. وإن كنت أرى بعض المثقفين الإيرانيين، غارقين في تنزيل نتائج الهيرمينوتيكا المسيحية على المتن الاسلامي من دون إعمال نقدي و ابستيمولوجي لهذه الهيرمينوتيكا إلا لماما، حيث وكما يؤكد بول ريكور، ثمة وجود لهيرمينوتيكات متعددة، وبأن الدعوة ناجزة اليوم لقيام ابستيمولوجيا هيرمينوتيكية. إن للتأويل أنصارا مغمورين أيضا، لكنهم واعدون بالأفكار المهمة التي يطرحونها. هناك، حتى لا أنسى، أخي الأستاذ الشيخ أحمد البحراني، وهو زميل وصديق جمع بيننا أكثر من عقد من النقاش الجاد الذي استغرق لياليا. والذي أعتبره أطول وأضخم نقاش حول التأويل جرى بين شخصين. ولعله كان له الفضل في أن جعلني أختصر الكثير من الجهد في القبض على المسوغات التراثية لهذا المنهج. وإن كنت أختلف معه في بعض التفاصيل وأسلوب العرض والموقف السلبي والتهويني من الثورات التي عرفتها العلوم الإنسانية ومجال اللغة والسيميائية والهيرمينوتيكا الجديدة، والنظريات اللسانية.. أي باختصار الموقف من علوم الغرب. وأيضا حول عدم الإلتفات إلى أن التطور الحاصل في الدراسات الهرمينوتيكية، كشف عن تلك المغالطة التي أثارها تايلور بخصوص التأويل كفن وليس كمنهج. وقد لا تفوتنا أيضا الإشارة إلى معرة التخندق بالتأويلية الهرمسية التقليدية وعدم إدراك آفات التسطيح التي وقع فيها ذلك الشكل القديم والبدائي للتأويل، أو ما كان سيميوزيس امبرتو ايكو قد وصفه بالتناظر السطحي الذي يفسر أسباب المتاهة الهرمسية، أي التناظر الذي يقوم على محض التشابه، لمجرد التشابه، دون ما يمكننا نعته بنقد التشابه واختباره. إن نقد امبرتو ايكو لهذا الشكل من التناظر السطحي الذي يكتفي بالتناظر المورفولوجي وليس الوظيفي، هو حقا ما يؤدي إلى

فوضى التأويل، ويكون شأنه شأن القياس الفاقد للوسط. بهذا المعنى إن التناظر الذي يراعي الجانب الوظيفي المشترك ولا يقف عند الجانب المورفولوجي فحسب، هو من جنس القياس المنطقي الذي يدرك مناطه، أي باعتبار إدراك الوظيفة بمثابة الوسط الذي تبث به الكبرى للصغرى. وما أعيبه على مثل هذه المحاولات القائمة على التناظر السطحي، هو جملة المفارقات التي يمكن أن تؤدي إليها، حيث بإمكاننا الإنطلاق من نفس التقنية التناظرية السطحية، لنقف على نتائج مناقضة تماما. وهكذا يمكننا لو انطلقنا من قوله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر، أو وأنزلنا عليك الكتاب،..إذا قرأنا وفق التناظر السطحي قوله تعالى: وأنزلنا الحديد..فإن افتقاد البوصلة التي تحدد المشترك الوظيفي، تجعلنا نقف على تناقض صارخ وخطير، إذا ما اعتبرنا مجرد التناظر المورفولوجي كافي هنا. فنقول إن الحديد هو بمنزلة الكتاب المنزل تأويلا، في حين أننا سنصدم،حينما ندرك قوله:ما أنزلنا عليك الكتاب لتشقى، في حين، أنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس. وإذا كان الحديد أداة للشقاء أيضا، فهذا ما يناقض غاية الكتاب.وعليه، التناظر هنا صحيح مورفولوجيا لكنه خاطئ وظيفيا. مثل هذا التناظر التسطيحي، لا يكاد يرقى حتى إلى مستوى تأويل الأحلام عند بن سيرين أو ما شاهدناه عند بن المقفع في كليلة ودمنة وصولا إلى حكايات لا فونتين المبنيتان على أساس تناظري وظيفي. ومع ذلك نواجه عند هؤلاء حالات من هذه المتاهة الهرمسية أو التناظر السطحي الذي أحب أن أسميه التناظر الشقي، وذلك حينما يؤدي الرمز نفسه إلى معنيين متناقضين. نعم قد يحسم الأمر برد الشخص الرائي نفسه الى سياق آخر، سياق الحال..لكن مثل هذا يفتح متاهة أخرى، أي إلى مزاجية المؤول ومدى معرفته بالنفس والاجتماع وفنون أخرى....ما أريد التأكيد عليه هنا، وما أعتبره فيصلا بيني وبين دعاة التأويلية الهرمسية، هو أن التأويل ليس مجرد تناظرفقط، وإلا سقطنا في قياس إبليس، فلقد قام هذا الأخير بعملية تناظر مغالطة، ركزت على الجانب المورفولوجي، وحجبت الجوهر الوظيفي المكنون، بينه وبين

آدم. فقام التفضيل في حجة إبليس على أساس التأويلية الهرمسية، بين الشرف الظاهري لنارية الأول، والخسة الظاهرية لطينة الثاني، حاجبا الوجه الوظيفي.وبحجبه ذاك الوجه وكفره، اعتبر كافرا وحاجبا للحقيقة. فلا يهم شكل القياس إن كان قائما على عدم نقد الجانب الوظيفي في العملية التناظرية.من هنا يمكننا الحديث عن اتجاه ظاهري لدى بعض أنصار التأويل. من جهة أخرى، و ما فاجأني حقا، أن الساحة الإيرانية متقدمة اليوم على الساحة العربية بفضل هذا الإنبعاث لما يسمى اليوم في إيران بعلم الكلام الجديد، وفتق القول في الهيرمينوتيكا. وطبعا تظل هناك خصوصيات داخل هذه المدرسة التي تتسع دائرة أنصارها يوما بعد يوم. ولكننا قبل أن نؤكد على التميز في الصغرى لا بد أن نؤكد وحدة الكبرى كأساس لانطلاق ابستيمولوجيا تأويلية بديلة ودراسات مقارنة تجعلنا نقدم المدرسة التأويلية الإسلامية الخالصة بخصائصها المتميزة وأبعادها الكونية. على أنني أدفع بهذا، مغالطة كبيرة، ألا وهي أن التأويل انطلق من الدوائر البروتستانتية أو أنه تعدى إلى العلوم الإنسانية مع شلايرماخر تحديدا، وتايلور أو غادمير وهايدغر. وذلك بتأكيد وجود مشروع مدرسة تأويلية إسلامية رائدة وأصيلة من شأنها أن ترفد العلوم الإنسانية ـ ولما لا، الطبيعية ـ بقيمة مضافة. وهي لا تنحصر في نطاق نقد النص وتحليله، أو مجال الأنطولوجيا، بل هي مدرسة واقعية أيضا، وهي شمولية وعامة، تشمل علم الإنسان والطبيعة، تشمل الأنطولوجي والفقهي القانوني والإجتماع والنفس والرياضيات والهندسة والطب وما إليها. وكأننا أمام مستقبل واعد، فارسه، التأويل، لا محالة.

○ نعود إلى صلب الموضوع، قلتم أن هناك مفاهيم تقليدية تحاصر النص..كيف ذلك؟

❑ ثمة بالفعل مفاهيم تحاصر النص، وتضغط عليه باتجاه تكرار المعنى. وللأسف أن أكثر العلوم خطرا اليوم على النص القرآني هي هذا الحطام من الآراء التي تشكل ما يسمى بعلوم القرآن نفسها. لأنها تتضمن آليات مقوضة للتأويل. وهي

آليات لم يعد لها من مبرر للبقاء، طالما أن وظيفتها أن تكشف عن حقيقة الظاهر مسبقا. إنه تحصيل حاصل. وبقاؤها يجعل وظيفتها عكسية تماما. أي يجعلها تؤدي وظيفة إسكات النص عن النطق مرة أخرى. وتساهم في جعله نصا ميتا و محنطا في دهاليس المورد الأول. أي أنها تقبل بالولادة الأولى للنص، ثم سرعان ما تتنكر لمشروعية الولادة الثانية له، أو الولادات الممكنة له. تصور أننا نقبل بوجود مولود لكننا نمنع عنه إمكانية النمو و التكاثر. إنها الولادة التي نعود فنسميها ـ عكس التكوثر ـ الولادة البتراء. هؤلاء ينطبق عليهم قوله تعالى: " إن شانئك هو الأبتر". أي ذلك الذي يولد له ولد واحد (فقط). نعم، إن النص في هيئته اللفظية الأولى يبدو ثابتا، لكنه قابل للنمو بالمعنى، بحسب محورين سبق أن تحدث عنهما البلاغيون، وتحديدا، فردينوند دوسوسور بتفصيل؛ أعني المحور السانتاغماتيكي (الإكمالي) والمحور البارادیغماتي (الإبدالي). ومن هنا أرى نفسي خارجا عن هذه المشكلة المزمنة التي شغلت العقل الإسلامي وعلم الكلام القديم، حول العلاقة ما بين العقل والنص أو العقل والنقل. وسواء أقلنا أنهما متعانقان أو قلنا أنهما متناقضان، ففي الحالتين معا، نكون قد اعترفنا وأكدنا على هذه "الإثنينية". أما أنا فلا أرى هذه الإثنينية إلا على نحو الإعتبار. هناك منطق واحد حاكم على النص وحاكم على العقل وهو نفسه حاكم على الكون. وحينما يندمج العقل والنص والكون في هذا المنطق، يمكن أنذاك أن يصنع المعجزات.

بهذا العقل التأويلي المرن، المنفتح على النص وعلى حركيته، نستطيع اكتشاف "اللغة المنسية" للقرآن. ثمة تقنية لتدمير المعنى المحتمل للنص وتدمير لإمكانية النص في أن يكون فاعلا في الحياة المعاصرة. أنظر مثلا، إنهم يقولون بأن بعضا من القرآن منسوخ. والنسخ هو ضرب من النسيان: "ما ننسخ من آية أو ننسيها، نأتي بخير منها أوبمثلها". وهم بذلك عطلوا قسما منه كبيرا.في حين أن ما تتيحه البنية القرآنية، والتي هي بنية توليدية، هو أن النسيان أو النسخ هو عملية تناوبية دائمية. بل وأهم من

ذلك، هي عملية توليد وإنتاج للمعنى وليس عملية تعطيل للنص أو شله كما هو من منظور علوم القرآن التقليدية. " ما ننسخ من آية أو ننسيها نأت بخير منها أو مثلها". وإذن، النسيان للمتشابه هو بإحكامه وفق سياق محكم ومضاء لالتقاط الإشارة.

❍ عفـوا، العمليـة التأويليـة ليست مقدسة، لأنها إنسانية، عقلية، ذاتية، أي إنتاج بشري، فالتأويل يتم بحسب المذهبيات، والمصالح والأزمنة؟

❑ الجواب هو من القرآن نفسه. فثمة بلا شك ضرب من التأويل مذموم، وثمة آخر ممدوح: "ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ". التأويل المذموم، هو حينما نحمل النص معاني خارج سياقاته الموضوعية، أو خارج منطق السياقات الممكنة. أي حينما يكون هناك ناطق عنه بالوكالة. في حين أن القرآن، "ينطق بعضه عن بعض". إن التأويل المذموم، هو في الحقيقة عدم اعتراف باللغة المنسية للنص وعدم الإنصات لنبضه. حيث أسباب النزول فيه ليست من داخل القراءة و ضرورات التنزيل، بل هي نزولات مكونة داخل أهواء البشر. فثمة ـ على كل حال ـ "من جعل إلهه هواه". وهذا النوع من التأويل والتنزيل هو إسقاط معنوي، لأنه يخضع لأسباب نزول ذاتية وليست موضوعية للنص. هذا ما أسميه " الإسقاط الموردي الذاتي أو المتخيل للمعنى". في حين المطلوب منا "التكوثر الموردي الموضوعي للمعنى". وعليه، يمكننا الخروج بضابطة معيارية للتمييز بين التأويل الممدوح والتأويل المذموم؛ الأول، حينما نجعل القرآن ينطق بعضه عن بعض، والمتلقي شريك في بناء المعنى من خلال متغير الإستنطاق، أما الثاني فحينما ننطق نحن عنه بالوكالة. تصور لو أن متكلما ما تكلم بكلام غني بالتشبيه والإستعارة، ويريد أن يوجه المتلقي إلى معاني معينة، ثم جاء المتلقي وضرب صفحا عن مراد المتكلم وقرأه ضمن أسيقة بديلة؟ نعم إن القارئ شريك في العملية التأويلية. أي في تحريكها وليس شريكا في موضوعية المعنى، بالمعنى الذي نفهم منه استعارة معاني من أسيقة لا صلة لها بالنص وبالمقروء. إن للتأويل منطق وآلية واضحة. ليس التأويل فوضى. ولا أقول أن التأويل

هنا مقدس. بل على العكس من ذلك، التأويل ثورة ضد المقدس المغشوش، ضد الثابت، ضد التحنيط. التأويل هو انفتاح على كل إمكانيات الحياة وعلى كل احتمالاتها. أنا لا أتحدث عن طريقة في التأويل غريبة ومعقدة، ترتهن لهذا الاختلاف المهول للمذاهب والتيارات. بل أتحدث عن طريقة صاحب الدعوة في تعامله مع النص، هو وجماعة القراء الذين أشاد بقراءتهم واستبعدهم عصر التدوين. هذه الطريقة في تأويل الكتاب وفي جعله ينطق بأكثر من معنى، هو ما يهمني الآن ويهم كل أنصار التأويل، سواء في الدائرة الإسلامية أو خارجها. وهذه الطريقة هي نفسها تتماشى مع المنطق القرآني. ما يعني أن طريقة الإستنطاق كانت تتم بصورة توحي لنا بأن منطق العقل المستنطق ـ بكسر الطاء ـ هو نفسه منطق النص المستنطق ـ بفتح الطاء. إذا تأملنا في النص القرآني نفسه، سنقف على منطق معين في بناء الآيات. وهو منطق قائم على ضرب من التوليد التأويلي. أي أنه ليس فقط المعنى هو ما يولد عن النص. بل ثمة نصوص هي متولدة في القرآن، نستطيع التوصل إليها تأويلا. وهاتان الظاهرتان القائمتان على ضرب من التناص، أسميهما: "آلية التوليد المزدوج ". وسأوضح لك ذلك أكثر، لأن هذه الآلية هي نفسها المنهج التأويلي، الذي لا ينحصر فعله في إنتاج المعنى وتحريك النص، بل وأيضا في حماية النص من الإنزياح. فالتأويل الذي أتحدث عنه هو ذو فعالية مزدوجة: الأولى، استنطاقية والثانية حمائية. إذن، التأويل وفق هذه الآلية، يحمي نفسه بنفسه، فلا مجال إذن للإنزياح. ذلك لأن أي عملية تأويلية خاضعة "للإسقاط الموردي الذاتي " سوف تتكسر على صخرة المنطق القرآني، لأنها أحكمت خارج أسيقته الممكنة. في حين هو يصدق بعضه بعضا. أي يحكم بعضه بعضا. وبهذا، فإننا نستطيع أن نمتحن أية تجربة تأويلية، بإعادة عرضها على القرآن.

أستوحي طريقة التأويل من درس تأويلي قدمه صاحب الدعوة(ص) لأصحابه. وهو درس يقوم على فكرة تحريك النص وإحكامه ضمن سياق آخر يمثل موردا من

موارد العبارة مورد التشابه. فحينما نزل قوله تعالى: "الذين لم يلبسوا إيمانهم بظلم ". قالوا: ومن منا لم يظلم نفسه يا رسول الله؟ كان الجواب: إن الظلم هاهنا هو الشرك، ألم تقرأ قول لقمان لابنه:" يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم ".

لاحظ معي كيف أن صاحب الدعوة في ممارسته لبيان التنزيل، كيف أحال المتشابه إلى المحكم عبر تغيير السياق استنادا إلى المثال. وهي عملية إبدال، قامت بنسخ التشابه وإحكامه وبيان المجمل. إن ما أسميه بالتوليد الجواني، يمكننا من بناء نص آيوي. بل، والتنبؤ به قبل معرفته. وهذا في نظري أكبر مصداق على صدقية هذا المنهج. أي طالما بإمكاني أن أتنبأ أو أعيد تأليف نص قرآني موجود، قبل أن أتعرف عليه، فهذا معناه أننا عثرنا على منطق البنية القرآنية وامتلكنا سر تولد النص القرآني. ومن يملك أن يعيد بناء واكتشاف نص آيوي موجود، فهو قادر من باب المفهوم وفحوى الخطاب، لا محالة على تأليف وبناء ما به يتوسع المدى القرآني. مثلا نقرأ قوله تعالى:"إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا". نحيلها إلى نظيرها من قوله:" إنا أرسلناك شاهدا و مبشرا ونذيرا ". وهذا يتيح لنا قراءة الآية الثانية إكمالا، أي أن نضيف إليها " بالحق " الموجود في سياق الآية الأولى النظير لها فنقول:" إنا أرسلناك (بالحق) شاهدا ومبشرا ونذيرا". والحقيقة أنني بعدما قمت بهذه القراءة التركيبية، بناءا على قواعد التأويل، أفاجأ بأن هذا النص الذي قمت بتركيبه تأويلا، هو آية قائمة بذاتها موجودة في القرآن سلفا. فهل معنى هذا أنني استطعت أن أؤلف آية موجودة في القرآن؟! لقد واصلت التقنية نفسها، وقرأت قوله تعالى: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ". وأحلتها إلى النظير من قوله تعالى:" والكافرون هم الظالمون ". إذن أمكنني قراءتها كالتالي: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" بدل "الكافرون". ومرة أخرى أفاجأ بأن الآية التي ألفتها تأويلا، هي آية موجودة سلفا في القرآن. قرأت مثلا قوله تعالى:"قال يا أيها الملأ ليس بي ضلالة ولكن رسول من رب العالمين ". أحلتها على قوله تعالى ـ لمقام النظير. وعلى طريقة

الرسول (ص) في تأويل آية لقمان السابقة ـ "قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين". وهي بدورها تحيلنا إلى قوله تعالى:"إنا لنراك فينا ضعيفا". فيمكننا استبدال الضلال بالضعف، وهذا يؤكده قوله تعالى:"قال الملأ الذين كفروا من قوله إنا لنراك في سفاهة". كلها نظائر. وهذا يؤكد قوله تعالى: "فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا". إذن هذا يؤدي إلى قراءة الآية الأولى:"قال يا قوم ليس في ضلالة ولكن رسول من رب العالمين" بطريقة الإبدال: " يا قوم ليس (في سفاهة) ولكن رسول من رب العالمين". ومرة أخرى أفاجأ بأن الآية التي استخرجتها تأويلا، موجودة أيضا في القرآن سلفا. ثم أقرأ قوله تعالى:"قال الملأ الذين كفروا من قوله إنا لنراك في سفاهة "، إبدالا:" إنا لنراك في (ضلال)" لمقام النظير المذكور، فأجدها مرة أخرى تحصيل حاصل لآية موجودة في القرآن الكريم. إذن، أنظر أننا نستطيع أن نتعرف على منطق انبناء الآيات، وهو أمر أذهلني إلى حد التساؤل: ماذا لو نقلنا هذه التجربة إلى خارج النص، إلى المجال العقلي أو العلمي الكوني، وسلمنا بوحدة النسق، أفلا نكون قد استطعنا الإمساك بناصية منطق انبناء الآيات الكونية.ألا يمكننا هذا المنهج نفسه من التنبؤ بالحركة الكونية؟! لأننا إذا أدركنا ذلك أمكننا إعادة تشكيل الأشياء، والوقوف على كم هائل من الحقائق والفرضيات التي يمكن تجريبها وإحكامها وفق المنهج ذاته. إنني أدعو إلى التأويل بوصفه الطريق المبدع الوحيد. وللأسف، فالعلماء في تجاربهم وخبراتهم يتبعون هذا المنحى من حيث لا يشعرون. التأويل ليس تفسيرا أو شرحا فحسب، بل هو إبداع وإنتاج يجعلنا نحكم آيات القرآن كما يجعلنا متمكنين من تأويل الكون. وهذا أمر يتطلب اشتغالا وكدحا معرفيا جادا. وأعتقد أن تلك هي معجزة التأويل مستقبلا.

إن عملية إحكام نص بنص آخر، وهو مصداق قوله تعالى:"وإن اختلفتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله". إن المحكم في القرآن هو ما علمناه.. والمتشابه هو ما جهلناه.. أنا ضد الرأي الرائج في علوم القرآن، حيث يرى المحكمات قسما من

الآيات وكذلك المتشابهات.. القرآن كله متشابه وكله محكم. وهذا كلام له جذر في منطوق القرآن، حيث تارة يصف الكتاب بأنه كتاب متشابه، وأخرى يصفه بأنه كتاب أحكمت آياته. وعلى هذا الأساس، لا مخرج إلا بأن نقيم علاقة تجادل المحكم بالمتشابه والناسخ بالمنسوخ بلحاظ حال المتلقي في العلم والجهل. فحتى ما كان من المنسوخ حكما، هو متشابه مجهول بما أن علمه غاب عن المتلقي المكلف. فالبداء هنا في التشريع كما في التكوين، من حيث هو تعبير عن النسخ، لا يعني بداءا للمتكلم، بل هو بداء للمتلقي، لأنه في علم المتكلم تعالى هو علم محكم. إذن، كل ما هو مورد شبهة بالنسبة إلي، أبحث له من سياق آخر ضمن عملية تأويلية وتحويلية منضبطة وفق شروط التأويل الذي شهدناه في مثال "الظلم و" الشرك "السابق..

وإذن يمكننا أن نقوم بنفس العملية التوليدية التي يقوم عليها فعل التوليد الجواني للآيات، على المستوى الخارجي. وهكذا ننتج أفكارا ومعاني ودلالات لا حصر لها. إنها بمثابة آيات تختلف وتتنزل بشكل دائمي. وهكذا نوسع من مضمون الآيات ودلالاتها. إذن عملية التأويل البراني ـ ولنسميها عملية التأويل الإستدماجي، لأنها تقوم بتجادل الأسيقة الخارجية مع الداخلية وتعيد اسقاطها على الخارج ـ تنتج لنا أفكارا منسجمة مع القرآن، حينما نعرضها على القرآن، نجدها منسجمة معه. وهذا هو الحل الذي جعل كل كلام غير القرآن، لا يؤخذ به إلا إذا عرض على القرآن. فإن وافقه فبها ونعمت، وإن خالفه ضربنا به عرض الحائط. وهنا نكون أمام ظاهرة أخرى غاية في الأهمية، لأن النص إذا استنطقناه استنطاقا آيويا، فسيمكننا من إنتاج نص آيوي، ولكن إذا استنطقناه استنطاقا تأويليا دلاليا، فسيمكننا من إنتاج مضمون آيوي. وهناك لا بد أن نكون دقيقين في وضعنا لهذه الاصطلاحات. فنقول: إن العملية التأويلية، التي أسميها "العملية التأويلية الإستبطانية" هي العملية التي تؤدي إلى خلق "نص آيوي " أما العملية التأويلية التي سأسميها " العملية التأويلية الإستدماجية " هي العملية التي تؤدي إلى خلق "مضمون آيوي". والنتيجة إذن هي كالتالي:

"النص الأيوي " هو قرآن مؤول. والقرآن المؤول هو قرآن بنص القرآن نفسه: " ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه ". أما " المضمون الآيوي " أو الحديث أو السنة هو تأويل مقرأن. والسنة هي مضمون قرآني بنص القرآن الكريم: " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى".

وهذا يعني، أننا متى ما تمكنا من ناصية الآلية المعنية بإنتاج النص الآيوي إنتاجا استبطانيا، حصلنا على "نصوص" إبدالية أو استكمالية. وهو ما يفسر سر تعدد القراءات في العهد الأول. وهو ما يمكننا أيضا من إنتاج المضمون الآيوي أي الصياغة المضمونية للنص، حيث النظائر اللفظية خارجة عن المخزون اللفظي القرآني. وهذا هو ما يفسر سر علاقة "السنة" بالقرآن. وهكذا لم تعد السنة هي فقط ما نطق به الرسول (ص)، بل تصبح كل قول كان مطابقا للقرآن مطابقة مضمونية. إن المعيار الوحيد للأخذ بالسنة هو عرضها على القرآن. وتصحيحها من خلال فعل مقايسة الفرع ـ السنة، على الأصل ـ القرآن. لنقل أنها إعادة "قرأنة" الخبر، واختبار مضمونه. إن كل كلام أيا كان مصدره، إذا أرجعناه إلى النص القرآني فكان منسجما معه، فهو كلام أو فكر "مقرأن"، وكل ما كان مقرأنا فهو "سنة". فكل قول أو فكر، أيا كان ومهما كان، قاله الرسول أو لم يقله، إذا استجاب لوحي القرآن ومنطقه وتقرأن فهو "سنة". وهذا ما أعنيه من توسيع مفهوم السنة. السنة لم تنته. السنة يجب أن تمتد وتستمر. لأن كل فعل تأويلي يكشف لنا عن حقيقة أو فكرة ما، قابلة "للتقرأن" فهو سنة. السنة لا يمكن أن تكون حبيسة ومحصورة. السنة هي كل ما استجاب للقرآن. وأمامنا اليوم فرصة. إذ ما دمنا عاجزين عن الإنتاج، فما علينا إلا أن نؤول نصوصنا ونعرض هذا الإنتاج البشري الضخم على النص ونقرئنه، أي نعرضه على النص عرضا تأويليا. فإذا فعلنا ذلك نكون قد اختصرنا الطريق، وربما ظهر لنا ما نسد به ثغرات الفكر الإنساني وننخرط في الدورة الحضارية انخراطا فعالا وليس

انخراط عزلة وانطواء. وأعتقد أن ذلك أجدى من دعوى أسلمة المعرفة أو التقريب التداولي...

○ **إذن أفهم من خلال كلامكم عن العملية التأويلية، أنكم تعتمدون على مقارنتين: إحكام الواقعة أو النازلة بالنص، وإن لم يوجد إحكامها من خلال روح النص أليس كذلك؟**

□ يبدو أن أمرا ما لم يتضح بعد. إن الحديث عن "إذا لم أجد يصار إلى"، **لا علاقة لها بالتأويل. التأويل نفس واحد.** ليس ثمة دليل وآخر ما دونه في ظهور المعنى. كل التأويل ينتج قطعا وظهورا ويكشف بالقدر نفسه من الكاشفية عن واقع الدليل. وقد قلنا إن كبرى دليل التأويل، أو حجية دليليته ترتكز على منطق انبناء الآيات القرآنية وعلى سيرة المؤولة من جيل الصحابة والتابعين المشهود لهم بالقراءة وعلى الإستبطان الشخصي و العرف النوعي، أي العنايات المتعارف عليها وعمليات الإبدال والإستكمال الحاكمة في عرف المنطق التداولي عند الناس، ولغاتهم الطبيعية ورموزهم في الأحلام الليلية واليقضوية ومعاشهم...

إن النص كائن متحرك. وحينما نستنطقه فإنه يجيبنا لا محالة. وبالتالي سنجد فيه بيان كل شيء. وليس روح النص، سوى هذا المسلسل اللانهائي من المعنى الذي ينطوي عليه النص. "روح" النص ليس مفهوما غامضا وعماءا لا تجسيد له، بل إنه هذا التكوثر المعنوي والدلالي نفسه، للنص. إنها سلسلة من البطون التي تظهر بحسب الإقتضاء وضرورات الحضور. كلهم يتحدث عن "روح" القرآن ولكن بكثير من العماء. وكلهم يقول بأن أفضل التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، لكنهم لم يجدوا حلاً أو معادلة علمية لهذه العملية. لكن مع هذا المنظور التأويلي، جعلنا من "روح النص" وفكرة "تفسير القرآن بالقرآن"، أمرا واضحا ومسألة تقنية خارج إطار الغموض. إنه بتعبير آخر، هو المنهج المغيب، الذي لم يفكر فيه المسلمون، منذ

معارك الانتقال من مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل فيما عرف بمعارك التأويل الأولى.

○ **وأنا أستمع إليكم، أبرز ما أثار انتباهي في حديثكم، وأنتم تتحدثون عن القرآن والتأويل، كأني بكم تعيدون ترتيب مصادر التشريع الإسلامي القرآن، أي: القرآن و السنة و الإجماع و القياس...إلخ؟**

□ أعتقد أنه إذا حصل الوعي بالتأويل، نظرا وتطبيقا، فسنكون في غنى عن الباقي. فالصيرورة إلى الأصول هو مؤشر على وجود أزمة في الكشف عن الحكم الواقعي وليس انتصارا منهجيا. علينا ألا ننسى ذلك. نحن نتساءل ما معنى السنة؟ هل هي الأخبار والأحاديث؟ وهذه أمور أقبلها قبولا موضوعيا. ولكنني أقول بأن الحديث لا ينبغي أن ينتهي هنا. فالحديث هو سنة، والسنة هي نص أرجعناه إلى أصله القرآني وأحكمناه به "وتقرأن "، فهو سنة، قالها الرسول أم لم يقلها.. فهي سنة ليس من حيث قال بها الرسول بل من حيث هي تعبير عن مضمون قرآني استنطقه الرسول ـ ص ـ، بوصفه هو نفسه قرآنا يمشي على الأرض. وهذا الكلام الذي أقوله ـ على غرابته ـ التزام بصريح ما ورد في خبر عن الرسول "ص": " فما وافق كتاب الله فهو عني قتله أم لم أقله". فالمناط في "السنة" ليس هو ما ينطق به الرسول "ص" بما هو بلا شرط، بل ما ينطق به الرسول بما هو ناطق عن القرآن. وبما أن الرسول "ص" جاء معلما للناس، فهو جاء ليربيهم على كيفية استنطاق القرآن، ليكون كل حديث لهم بعده "سنة"، شريطة أن يكون تعبيرا مضمونيا عن القرآن. ولذا جعل العرض على الكتاب كالعرض على السنة النبوية، بمستوى تراتبي في الحجية، والحال أنه بمثابة العرض على الحقيقة نفسها، وبأن الرجوع إلى الرسول في الإختلاف يصار إليه في حال غم علينا العرض على الكتاب وتعذر من حيث جهلنا بمحكماته، حيث معنى ذلك المحكمات الخاصة بموضوع العرض على الكتاب واستنطاقه. أي المحكم الموضوعي النسبي وليس المحكم بالمعنى المطلق بحسب التقسيم النهائي الذي قال

به البعض. والحال، أننا نعاني اليوم من ظاهرة توقف الزمن التأويلي. أي أننا نعيش توقفا في زمن "السنة"، المعبر عنه بعصر الانسداد. وهذا الانسداد راجع إلى عجزنا عن الانتقال من زمن التنزيل إلى أزمنة التأويل. هذا ما يتصل بالأصل الثاني من أصول التشريع، حيث أرى أن "السنة" هي أوسع من المفهوم الذي أعطي لها في علم الحديث، لأنها تشمل كل ما هوتعبير عن روح القرآن؛ أي كل ما "تقرأن" بفعل القياس على الكتاب. وهي سنة جارية ودائمة، خلافا لتوقفها المزعوم. أدعو إلى توسيع مفهوم السنة واستمراريته. ولهذا نلاحظ حتى في الخبر: " من أحيى سنة..." أو " من سن سنة..". أما مايتعلق بمصادر التشريع الأخرى؛ أقول أن ثمة بناءا تاريخيا متكاملا لهذه المصادر. و الخلاف هو هنا في المفهوم الذي خلعوه على "السنة" وعلى "العقل" وعلى "الإجماع" وعلى باقي المصادر الأخرى.. فأي عقل، وأي سنة وأي قياس وأي إجماع، نريد يا ترى؟ أعتقد أن ثمة تساهلا وتسامحا في كل هذه المباني. لنأخذ على سبيل المثال الإجماع. كيف يمكن إحراز الإجماع. وأي إجماع هو هو المعتبر..وما حجية هذا الدليل؟ هناك من يقول بإجماع أهل الحل والعقد.. وهناك من يتحدث عن إجماع أهل المدينة.. وهناك من يتحدث عن إجماع عصر بعينه.. وهناك من يرى إجماع العصور..وهناك متسامح قال بحجيته من حيث هو كاشف عن رأي المعصوم.. على أن إحراز الإجماع هو أمر في عداد المستحيل. لذا أرجح رأي من اعتبر الإجماع مجرد "مسامحة".

وأما بالنسبة للقياس، فأي قياس هو حجة؟ نعم هناك من حصر القياس الشرعي في أشكال محصورة في قياس الفرع على الاصل مع اجتهاد في تحقيق المناط لتبرير التعدي..وقسم رفض القياس رأسا، واعتبر ضروبه المقبولة كقياس الأولوية من المفاهيم لا القياسات. لكنني أعتقد أن لا جدوى من نقاش كهذا كما جرى بين أهل الأصول والأخبار و الظاهرية الرافضين للقياس أيضا..لسبب بسيط، هو أنه لا وجود لخطاب أو دليل أو أصل لا يقوم على القياس. حتى التأويل هو قياس قائم على

التمثيل. ولعله الصورة الأكثر مشروعية، لأنه من القياس الذي قام الدليل على حجيته لمقام قياس السنة على الكتاب، حيث كل عملية لعرض السنة على الكتاب ـ وأنا أفضل أن أقول السنن، بما فيها كلام الناس، لاشتماله إجمالا على السنة الحسنة والسنة السيئة ـ هي في حد ذاتها قياس. ومن هنا لا أقول أن قياس الأولوية ليس قياسا أوأنه فحوى للخطاب، فليس ثمة جدوى من نسبته للمفاهيم طالما أن دائرة المفاهيم نفسها لا تنشز عن القياس. إن مذمومية القياس ليست هي القياس من حيث هو، بل إن المذمومية في بعض صورالقياس التي لا تحرز واقعا، بقدرما تؤدي إلى الظنون، وعدم القطع بالمناطات. لا يهم هاهنا أن تكون من جنس الظن العام أو الخاص، بما أن تلك لا قيمة لها في منطق التأويل الذي لا يصار فيه إلى ما هو دونه بحثا عن كشف واقعي أو وظيفي، ما دام أن كاشفيته عن الواقع هي وظيفته نفسها. وأيضا لا تمثل الوظيفة إزاءه موقع المقابل للكشف الواقعي..لأن كل ما هو ناتج عن التأويل هو واقعي بالضرورة. على أن مغالطة الأصولي هي هنا؛ في التفريق بين الواقعي والوظيفي، في حين أن الوظيفة ما هي في نهاية المطاف إلا إنشاءا لواقع جديد. فضلا عن أن الوظيفة هنا ليست مجرد مصلحة سلوكية فحسب، بل هي كاشفة. وإذن أمكننا الحديث عن الوظيفة الواقعية، وليس الوظيفة العملية. نعم، حتى مع فرض القول بالظن الخاص، لكنه بما أنه قام دليل قطعي على اعتباره، فهو إنشاء لواقع جديد. وأما باقي الأصول فمدرك حجيتها هو دليل الإنسداد أو ما يسمى بمقدمات الحكمة. وقد قلنا أن التأويل هو واحد من ضحايا عصر الإنسداد. فمقدمات الحكمة تبرير لانتصار منطق التنزيل على منطق التأويل في عصور موردها التأويل لا التنزيل. وهذا ما يفسر غياب العقلانية ،ما دام العقل هو وضع الشيء في محله. في الزمان والمكان. ولما وضعت الأمة منطق التنزيل في المحل المحدد لمنطق التأويل، أكدت بذلك على أزمتها العقلانية. وهذا ما عبرنا عنه مرارا بعجز الأمة عن تحقيق التحول من عصر التنزيل إلى عصر التأويل. فنقاشنا لمقدمات الحكمة هاهنا كبروي لا صغروي.

فمتى ما صدقنا بكبرى عصر الأنسداد، وجب التصديق بالمقدمة الرابعة من مقدمات الحكمة؛ أي الإجتهاد. بينما الإجتهاد بحسب منطق التأويل هو عمل دائمي، لا يقوم على مبرر الإنسداد، بل هو قائم على مبرر التشابه، حيث كل شبهة في عصر التنزيل أو عصر التأويل هي بمثابة انسداد. وأن رفع الإنسداد وإحراجاته هو بإحكام المتشابه بواسطة آليات التأويل وليس بالصيرورة إلى الأمارات أو الأصول غير الإحرازية لإنشاء الوظيفة. لأن عصر التنزيل نفسه شهد هو الآخر دورات تأويلية، لعلها ما كان ألهم جيلا كاملا من القراء، وبقي من آثار ذلك ما كان سببا لاندلاع محنة توحيد القراءات، والمؤامرة التاريخية ضد التأويل.

إذن، مع وجود التأويل لا مجال للصيرورة إلى مادونه. فلا مجال للحديث عن إعادة ترتيب مصادر التشريع، لأن الأصل في هذه التراتبية هو القول بوجود منازل في الحجية، وقد علمت أن لا منازل في الحجية في التأويل،، فلا يصار إلى غيره. أتحدث هنا عن انعدام منازل في الحجية الشرعية لا في مقال السلم الحجاجي، ومراتب واشتداد التأويل. إن كبرى التأويل واحدة بلا منازع، ولكن مراتبه متعددة في الظهور والخفاء، حيث ثمة ظهر وظهر الظهر، كما ثمة بطن وبطن البطن. فحجيته واحدة لكن مقدار كاشفيته اشتدادية. فالصيرورة عند الإقتضاء هي من مرتبة تأويلية إلى أخرى، من التأويل إلى التأويل. وإذا قلنا باختلاف التأويل، فهو اختلاف بالتأويل وفي التأويل ومن التأويل، فما به الإختلاف هو ما به الإشتراك. إن التفاوت هو موردي وليس حقيقي. فقد رأيت كيف أننا أرجعنا السنة إلى الكتاب، وكيف بينا أن الإجماع محض مسامحة كما عبر الشيخ الانصاري وهو من الأصوليين، وأما القياس فقد علمت أن صورته المشروعة هو قياس القول أو الفعل أو التقريرعلى الكتاب. وأن التأويل هو أقصى القياس. وأما باقي الأصول التي مواردها الشك فلا يصار إليها، لأن لا وجود لمورد متمنع عن جريان التأويل. ونظرا لانتفاء موضوع الأصول مع انتفاء حال الشك البدوي أو الشك في البقاء أو الشك المقرون بالعلم الإجمالي. لأن

غاية التأويل الكشف عن الحكم الواقعي، بينما غاية الأصول إنشاء الوظيفة العملية. ومن هنا، إن كان لا بد أن نتحدث عن إعادة ترتيب أصول التشريع، فلنقل: إنها الكتاب وحده مؤولا، أو لنقل: إنه الكتاب والسنة المقاسة عليه والمحكمة به؛ مادة، والتأويل منهاجا. هنا فقط نستطيع وضع حد لذلك الفصام النكد، مابين الدليل والأصل..مابين الواقع والوظيفة.

○ في الواقع، أهل السنة والجماعة يعرفون "السنة" بأنها أقوال وأفعال الرسول "ص"، وأنا أسمعك الآن تقول بأن السنة لم تنته، وأنه يجب توسيع مفهوم السنة، كيف ذلك؟

□ أولا، لأنني أعتقد أن ما حصل في التاريخ هو أن الجماعة المسلمة أخفقت في أن تخرج من زمن التنزيل إلى زمن التأويل. وهي المرحلة التي يخرج فيها النص من مورده الأول ليعانق الموارد الممكنة. فعصر الانسداد ـ إذن ـ هو عصر اغتيال التأويل. وهذا الإخفاق في التحول، ناتج عن عوائق كثيرة؛ قبل أن تكون عوائق معرفية، كانت عوائق سياسية. لقد حاصروا النص وقتلوه، وحاصروه بمفاهيم من شأنها أن تغتال العقل المسلم والنص المسلم. وأما التعريف الذي ذكرته، فهو تعريف لا يقتصر على أهل السنة والجماعة، بل هو تعريف كافة المسلمين سنة وشيعة. وما نحن بصدده هو أوسع دلالة من هذا التعريف. فالسنة كما أكدنا هي كل قول مقرأن. وكلام الرسول "ص" هو سنة لأنه أقصى التعبير عن منطق الكتاب، من حيث هو قرآن يمشي على الأرض. والواقع أن كل قول أو فعل هو سنة، أيا كان مصدره، لكن هناك سنة حسنة وسنة سيئة. والمراد بالسنة الشرعية هنا، السنة الحسنة المقرأنة. أي هي كل قول وأي تقرير "تقرأن" بعد عرضه على الكتاب. وهذا سر الدعوة إلى توسيع مفهوم السنة، انطلاقا من الكتاب نفسه. وأما المائز في سنة الرسول، فهو أنه لم يأتينا بالسنة لنحفظها، بل لقد علمنا كيف ننتج السنن. وهو مصداق قوله تعالى:"ليعلمهم الكتاب ويزكيهم". بل وهو مصداق ما جاء في الخبر:"اعقلوا عني

الخبر عقل دراية لا عقل رواية". فسنة الرسول "ص" هي مثال لتمثل المنهج لا للحفظ والحشو. من هنا ندرك كيف تزامن عصر الإنسداد مع بزوغ ظاهرة الحفاظ والحشوية. حتى كان من باب المدح أن يوصف العالم بالحافظ، لا بالقارئ. والقارئ والقراء، هي الصفة التي سمى بها الرسول "ص" الفقهاء من أصحابه من الذين أوتوا فن تأويل الكتاب. فظاهرة الحفظ، على عكس المدعى، تخفي فشلا ذريعا في حفظ السنة. لأن السنة تنتج لا تحفظ. وأن المناط في سنة الرسول "ص" هو منهاج السنة، أي الدراية وليس الرواية فحسب. ولعل هذا الوعي بالسنة هو ما كان أخر من فعل تدوينها على يد الخلفاء الأوائل، بل ومحاربة تدوينها أيضا.

○ أريد منكم الأستاذ إدريس هاني التركيز على الدور التكميلي للسنة تجاه القرآن...

□ هذه أكبر مغالطة في تاريخ التشريع الإسلامي. أولا، لأن هذه تتناقض مع حقيقة كون القرآن اكتمل. ولا يمكننا الحديث عن تكميل للقرآن. لأن القرآن إذا كان مهيمنا على ما سبق من الكتب السماوية فكيف تكمله السنة. فالقرآن مهيمن على السنة وليس العكس! السنة هي تفريع عن القرآن و بيان لما تشابه منه. وهذا البيان هو من داخل القرآن نفسه. فإما أن ينتج "نصا آيويا" ممكنا كما قلت، أو" مضمونا آيويا" فيكون سنة. ولذا أرى في ما ذهب إليه الشاطبي من أن السنة التشريعية ليس بالضرورة لها أصل في الكتاب فيه تأمل. القرآن في حد ذاته قادر على أن يتحرك بدلالاته حينما ننفتح عليه بعقل تأويلي. فالقرآن نفسه يقول: "أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوبهم أقفالها". هذه الأقفال، هي كل المفاهيم التي حاصرت النص. مثل قولهم: أن هناك آيات محكمات وأخر متشابهات. أو قولهم: أن ثمة آيات ناسخة معينة وأخرى منسوخة معينة أيضا. وهو ما اعتبره "آفة تعطيل النص القرآني". هذه المفاهيم، لا أنكرها، بل، بالعكس، أتبناه. ولكنني أحمل مفهوما آخر عنها، يختلف جذريا عما حملوه إياها من معاني خاطئة، متداولة في علوم

القرآن. إذن، السنة ليست مكملة للقرآن، بل هي إكمال واستبدال للقرآن. والفرق هنا واضح بين الإكمال والإستكمال. فأما الإكمال فليس شأنها، وأما الإستكمال، فهو طلب معناها الخفي الثاوي في بنيتها السياقية. بمعنى آخر، أن استكمال السنة للكتاب، هوإظهار ما هو كامن في النص محجوب عن المتلقي العادي. فعملية الإستكمال تختلف من متلقي إلى آخر. فكلما تكثفت الشبهة واتسعت دائرة الجهل، إلا وكان فعل الإستكمال أكبر وأكثر إلحاحا. وكلما كانت دائرة العلم أوسع عند المتلقي كلما استغنى عن التطويل في الإستكمال. فالإستكمال يتسع بشكل مضطرد مع حال المتلقي في الجهل وحاجته للإظهار. وهذا واضح في بنية الدليل نفسه، حيث تكاثر مقدماته يتوقف على حال المتلقي. فمنه من يستغني بمقدمتين أو أقل ومنه من يحتاج إلى إظهار ما لا يحتاج الآخرون إلى إظهاره من مقدمات. ويستمر ذاك حتى تندك الواسطة تماما بين الموضوع والمحمول، فيكون ذلك بمثابة حدس. وليس الحدس حينئذ سوى دليل تحقق معه الإستغناء عن المقدمات في حال المتلقي الذي أمكنه استبصار ما خفي من الدليل بمجرد تصوره للموضوع والمحمول، مع استبطان كل المقدمات دون حاجة إلى إظهارها. ولذا كان هناك من القراء من يستوعب القرآن كله من خلال الفاتحة، ومنهم من استوعبه من خلال البسملة، ولا غرابة فيما يقوله بعض العرفاء من أن ثمة من يدركه من النقطة. لكن هناك من لا يفهمه جميعه إلا إذا اتسعت استكمالاته وتجاوزت حجمه، كما رأينا في تآويل القراء الذين تضمنت مصاحفهم استكمالات جعلت من السورة الصغيرة ما يقارب الطوال، كما تدل إحدى روايات السيدة عائشة في الصحيح. وبما أنني أرفض أن تكون معايير تصحيح السنة من خارج القرآن نفسه، فكيف يعقل أن معيار تصحيح السنة، يحتاج إلى أن تكمله السنة. القرآن هو معيار تصحيح السنة. ولا أبحث عن صحتها من خلال سندها أو رجالها. لأن فكرة السند والرجال تدل على أزمة في العقل المسلم. حيث أصبح عاجزا عن أن يعرض كل قول على القرآن لإحكامه. وربما أنهم عجزوا وفشلوا في

ذلك، فاختاروا طريقا وعرا وظنيا، ألا وهو التماس صحة الخبر في الراوي الفلاني، والسند الفلاني. وخلقوا لنا علما، هو أقرب إلى علم "استخبارات"؛ هو علم "الرجال". وهي طرائق عاجزة عن إحراز الحقيقة. وقصارى ما يمكن أن تنتجه، ظنون حول الأشخاص. وهكذا بات العقل الإسلامي حبيس دوامة من المفاهيم هي أجنبية عن روح القرآن الكريم وعن منطق البنية القرآنية.

○ اسمح لي أستاذ، هناك سؤال اعتراضي: ألا يمكن الرجوع إلى منطوق القرآن الذي يقول: وإن اختلفتم في شيء فردوه إلى الله والرسول.. "، إذن هناك إحالة صريحة على السنة النبوية. وقد قلت قبل قليل بأن السنة ليست مكملة وفي نفس الوقت بأنها تفصيلية. أليس التفصيل أو التخصيص دورا تكميليا؟

□ التخصيص والتفصيل أدوار إجرائية. ومع ذلك نقول: ليس كل الناس قادرين على استخلاص المعنى مباشرة من القرآن، لأسباب، هي بالتأكيد خارج المنطق القرآني، ولا تتعلق بتيسير قراءته. وإلا لما جهل الناس حتى ظاهر القرآن المدرك بالعنايات العرفية المشهورة والمتداولة. أي كما قلنا قبل قليل هي أسباب راجعة إلىشأنية المتلقي وغفلته وطبيعة الأقفال النفسية والعوائق المعرفية التي تحجب عنه الرؤية. فرجوع الجاهل إلى استكمالات العالم هو أيسر فهما من الرجوع إلى النص الأصلي حيث تضمر بعض الاستكمالات. الرجوع إلى الرسول لكي يحكم ما تم حوله الخلاف، هو رجوع لما هو أظهر من الكتاب. لأن مناشئ الخلاف أحيانا لا تعود إلى اختلاف في الطريقة بل تعود أحيانا إلى انضمام بعض المقدمات بما يجعلها في حكم المتشابه. وإن الرجوع إلى الكتاب، بقرأنة جماع السنن القولية والفعلية بواسطة العرض على الكتاب، أو الرجوع الى الرسول لإحكام ما تشابه على الناس، هو تعدد في منازل الظهور والبطون. فهناك من لا يفهم من الكتاب إلا ظاهرا، وهناك من لا يفهم منه إلا ظهر الظهر، كما أن من المؤولة من يدرك باطنا، وثمة منهم من يدرك بطن البطن. وكله تفاوت بلحاظ حال المتلقي في العلم والجهل. لذا

وجب رجوع الجاهل إلى العالم، لإحكام ما تشابه عليه، وهو ما يجهله. فالرجوع إلى الرسول (ص)، هنا هو رجوع إلى " قرآن يمشي على الأرض " ـ هذا في مورد السنة الفعلية و التقريرية ـ أو "لا ينطق عن الهوى" ـ في مورد السنة القولية ـ فحينما يقول الرسول (ص) بأنه ستكثر بعده الكذابة، فإذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه وإلا فاضربوا به عرض الحائط، فهذا معناه، أنه كل ما يصدر عن الرسول "ص"، لا يمكن أن يكون جديدا على القرآن، وإنما استظهار لما خفي في أسيقته نزولا عند طلب المتلقي، متى ما تشابه عليه من أمر القراءة شيء. فالسنة كما وضحت سابقا ليست إضافة على القرآن، بل هي لو صح التعبير، إعادة إنتاج قرآني. هي استبدال واستكمال؛ أي هي تأويل. ليست النصوص فقط هي ما يحتاج أحيانا إلى إحكام تأويلي، بل هناك من التأويل ما يحتاج إلى مزيد من الإحكام التأويلي أيضا. أو لنقل: من التأويل ما يحتاج إلى تأويل. على أن الذي يقرر هذه الحاجة دائما، هو المتلقي وحاله في الجهل والعلم كما مر معنا. إن عملية الإحكام هي عملية نسبية، بحيث الأظهر هو دائما محكم للأقل ظهورا. وإذا ما اعتور بعض التآويل من غموض أو عدم تحقق ظهورها التام، واحتفاظها ببعض باطنيتها، فإن من شأن التأويل العليل أن يعرض على التأويل الأتم، طلبا للإحكام. فالرجوع إلى الرسول في الخلاف معطوفا على الكتاب، هو من باب قياس التأويل العليل على التأويل الأتم. إن التأويل الأتم، أو السنة النبوية هي في طول القرآن. نعم، قد نتحدث عن ضرب من الإكمال، ولكنه إكمال بلاغي بياني وليس " إضافي ". أي استكمال محض. فالإستكمال السياقي الذي يزيد المعنى بيانا و تأكيدا، هو ثاوي في إمكانية النص ذاته على الإختزال و الإكمال و الإبدال أيضا.. وهذا موجود في عينات من القراءات التأويلية، كما عند ابن مسعود أو ابن عباس. فقد كانوا يقرؤون بعض الآيات إكمالا. وهذا الإكمال يستوحونه من داخل النص. إنه إكمال يتيحه النص ولا يضاف إليه من خارج المخزون السياقي القرآني. فحينما يقرأ بن مسعود قوله تعالى:"فما استمتعتم به

منهن" مستكملا وقارئا إياه: "فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى)". فإنه بالتأكيد لم يخبرنا من أين جاء بهذا. ولكننا وفق المنهج الذي وضحنا أوالياته، يمكننا اختبار مدى صحة هذه القراءة التأويلية. يمكننا تطبيق المنهج نفسه ونصل إلى القراءة ذاتها. فابن مسعود لم يأت بهذا الإكمال من عنديته، بل هو أحال قوله تعالى:"فما استمتعتم به منهن " إلى قوله تعالى:" ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا " أو قوله " ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا إلى أجل مسمى ".. فقرأ الآية الأولى إكمالا " فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى)". وهو كما ترى تمثل للمنهج نفسه.

إن ما لا يظهر من المعنى(المتشابه) الذي قيل:هو ما تجهله، ينكشف ويظهر بعرضه على المحكم. لأن المحكمات هي "الكتاب" وهي الأصول. من هنا التأويل من الأول. فحينما سأل أحدهم الإمام علي بن أبي طالب عن قوله تعالى: " وجوه يومئذ ناظرة"، وهو يعتقد بإمكان الرؤية الحقيقية، أجابه الإمام بأن معناه الإنتظار وليس النظر. وهذا حتى و إن كان واردا في لغة العرب، إلا أنه سلك إليه تأويليا بإحكام هذا التشابه من خلال آية أخرى. أي أنه لم يعترض على ذلك استنادا إلى اللغة بل إلى التأويل، فأحالها على قوله تعالى: "فناظرة بم يرجع المرسلون".

لا أعتقد أن الأمة يمكنها أن تضل و تتفرق و هي تملك التأويل. ففي التأويل تكون الوحدة في التعدد والتعدد في الوحدة.

نعم، هناك خبر يقول: "أوتيت القرآن و مثله معه ". وهو حديث ثابت عندي تأويلا. أي أنه عدل القرآن، من حيث هو فسر وتأويل له. لأن وظيفة الرسول "ص" أن يبين للناس ما أنزل عليهم. "فمثله معه" هنا، معناها، الصورة المطابقة له. لقد ذكرنا بأن معيار الصحة أو الخطأ في الأخبار هو بعرضها على القرآن. و رب سائل يقول: المشكلة هي في العرض على القرآن. من يملك أن يعرض السنة على القرآن؟ و الواقع أنهم بهذا يدخلوننا في دور منطقي مستحيل. على أن العرض على القرآن ليس مسألة فوضوية أهوائية، بل هي عملية قائمة على منطق المثل و الممثلون وقاعدة

النظير وفعل التنسيب. ولذا يقول الإمام الرضا: " ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا و أن لم يشبههما فليس منا". بمعنى أن المعتبر والحجة ما كان كتابا أو مثله. والمثل هنا يتحقق بالعرض على الكتاب والتأويل والإحكام.

إن القرآن هو كتاب "ينطق بالحق". و الرسول (ص) "لا ينطق عن الهوى "؛ أي ينطق بالحق. ولذا قيل " كان قرآنا يمشي على الأرض". وهذا هو معنى؛ مثله معه. بل إننا بالتأويل نفسه نستطيع فهم هذه المثلية، فالقرآن يقول: ما ننسخ من آية أو ننسيها نأت بخير منها أو بمثلها "، أفهم من هذه الآية تأويلا، أن عملية النسخ والإحكام هي التأويل نفسه. فما كان من جنس النسخ الحكمي كان بلا شك خيرا، وما كان من جنس النسخ البياني بالإكمال والإبدال كان مثلا، لأن لا تبديل هاهنا في الحكم بل تبديل في وسائط الإظهار والتفهيم. والسنة كذلك من حيث هي مبينة بتظهير المبهم وتقييد المطلق وتخصيص العام.إذن، ومثله معه: هو التأويل. فالسنة هي التأويل.إن التأويل قائم على منطق المماثلة و الأمثال. ولأنه ميسر لتعدد القراءات وتكاثر الأمثال، كان قرآنا كريما. و يبدو لي أن هذا مفاد ما قاله ابن عباس: " الجماع ـ يقصد الرفث ـ ولكن الله كريم يكني ما شاء بما شاء". فالكناية هنا وهي ضرب من التشبيه مصداق هذا الكرم. فلأن القرآن كريم،كان التأويل كريما في وجوهه. فالقرآن ضرب من كل مثل، وهو كريم لأنه غني بالمثال. والسنة هي مصداق هذا الفيض من المعنى ومصداق هذا الكرم.

O إذن أستاذ، أعطيتم مفهوما جديدا للسنة من جهة، وقدمتم مقاربة جديدة للتعاطي مع هذه السنة، وقلتم بأن كل ما يتوافق مع النص و مع روح النص يجب الأخذ به، وكل ما لا يتوافق يجب ضربه عرض الحائط، كيف يمكن رد السنة النبوية وضربها عرض الحائط؟ و هل نستعيض بهذه المقاربة الجديدة للسنة النبوية عن المقاربة التقليدية التي تعتمد قوة السند كمعيار؟

□ دعني أسألك: إذا أتاني حديث قوي السند لكن متنه يناقض القرآن الكريم، ترى هل آخذ به أم أرده؟! وما رأيك إذا جاءني خبر ضعيف لم يقفوا على كل رواته أو لم تثبت عدالة بعضهم، و كان متنه مطابقا للمضمون القرآني، فهل أرفضه؟! و إذن، إن مناط الأخذ و الرد في الرواية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون هو "السند". لأن السند يقوم على عدالة الراوي أو وثاقته. وعدالة الراوي أو وثاقته هي وجهة نظر أو لنقل هو مبلغ علم المحدث أو الرجالي أو المخبر عن حال الراوي. وهنا ربما احتاجوا إلى الإجماع. وهذا أمر مستحيل! ولنفترض أن الراوي موثق وعادل وثقة؛ فهل مسألة الخطأ في الإخبار هي فقط تلك الأخطاء الناتجة عن سبق إصرار وترصد، أم أن الخطأ أيضا ينتج عن التوهم، واشتباه الراوي؟! فليس الخطأ في الرواية هو الكذب فقط بل أيضا هناك التوهم والاشتباه. الإمام علي بن أبي طالب يقول: "إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا، وناسخا ومنسوخا و...و"، ثم يقول: "وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس.. "وواحد من هؤلاء الأربعة: رجل سمع من رسول الله (ص) شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه.. فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولوعلم هو أنه كذلك لرفضه".

لم يعد التقسيم التقليدي للخبر، انطلاقا من السند، ما دام أن الصحة والخطأ في الإخبار، لا تختزل فقط في إرادة الوضع والكذب، بل هي مسألة أعم من ذلك، حيث قد تشمل خبر الثقة الواحد. فإن قالوا أن خبر الثقة حجة، قلنا إن حجيته ليست ذاتية، بل تستند الى حجية دليل قطعي آخر. وهذه مسألة يمكن الإعتراض عليها انطلاقا من مستويين:

أولا: ما يتصل بحال المتلقي. وقد سبق وتحدثنا عن هذه الحيثية في موضوع الدليل. فالأمر نفسه ينسحب إلى دليلية الخبر، وذلك انطلاقا من أن بنية الدليل واحدة سواء أتعلق الأمر بالدليل العقلي أو الدليل الإخباري.

ثانيا: ما يتصل بالنص

فأما من الناحية الأولى، فإن آية النبأ داعية للتثبت، وليس للترك. وأن هذه الآية في تصورنا ـ وهنا سأسمح لنفسي بمخالفة السائد لدى الأصوليين ـ لا مفهوم لها. بل هي بصدد الوصف، فليست شرطية بهذا المعنى، فهي على غرار "لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا". وأما تأويلا فإن أي خبر بعد انقطاع زمن الرسالة أوغياب المعصوم، تقتضي تثبتا، حيث نبه صاحب الدعوة "ص" إلى تكاثر الكذابة بعده. فيكون حال العلم بالإخبارالصحيح بمثابة العلم الإجمالي. هاهنا، يصار إلى قاعدة العرض على الكتاب والإحكام به، فإذا بما كان علما إجماليا صار علما تفصيليا. فالراوي زمن الحيرة هو فاسق بالقوة لا بالفعل، قبل التثبت. لأننا إذا رجعنا إلى تأويل معنى الفسوق بناءا على قوله تعالى:

ـ ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون

ـ ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون

ـ ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون

ـ و الكافرين هم الظالمون

فلو توسعنا في وجوه الفسق، فسنجد أن أحد مصاديقها هو الكفر نفسه بالمعنى العام اللغوي، أي الحجب والإشتباه، وهذا لا يستثنى منه الراوي الثقة نفسه. فالثقة الواهم، هو حاجب للحقيقة، وإن اختلفت النوايا. فهو من حيث النية ثقة، لكن من حيث الإخبارالواهم وما يترتب عليه من آثار، هو في حكم الفاسق بموجب آية النبأ. هذا دون الحديث عن الظلم بمعناه العام الذي هو شأن الراوي زمن الحيرة بالقوة وبالفعل. إن حال المتلقي في زمن الحيرة إما أن يكون متأولا أو قريبا ممن أوتي التأويل، لإحراز عملية العرض والإحكام بالكتاب، أو لا يكون. فإذا لم يكن، رجع إلى الثقاة ليحملهم مسؤولية الإخبار والرجوع إليهم لمزيد من التحقق.

وأما من جهة النص، فإن الموضوع بالنسبة إليه واحد. فالكذب والنسيان والإشتباه، كلها مرتبة واحدة، أي إخطاء المتن و المعنى. وعليه فإن تمييز الموضوع

أو المكذوب أو الموهوم..لا يغير في أمر النص شيئا، فهو كله يدخل في حيز المتشابه الذي يقتضي إحكاما. فالتأويل يحقق اقتصادا في العلم واقتصادا في المنهج، ويجعل من علم الرجال والبحث في حال الرواة وطبقاتهم، أمرا لا جدوى منه. إن الاستعاضة بالسند عن المتن، هو ناتج عن أزمة في التأويل والبعد عن روح المنطق القرآني. الذين أوتوا التأويل ـ والعلم بالتأويل هنا مراتب، فليس علم النبي كعلم غيره. فمن الصحابة من كان مؤولا، ومنهم من كان مقلدا ـ لا يحتاجون إلى علم الرجال والسند. فهذا علم ظني، ولا يكون حاسما في تكذيب الرواية أو تصحيحها.

دعني أذكر بأن الإهتمام بالسند صنعة متأخرة عند أهل الأخبار. فلسائل أن يسأل: متى ظهرت فكرة السند؟

لقد ظهرت فكرة السند في أزمنة متأخرة جدا. فهي علم مستحدث ولم يكن تقليدا معمول به حتى في العصور الأولى. ذلك لأن تدوين الخبر نفسه هو عمل متأخرفي التاريخ الإسلامي. إن في التركيز على المتن مناعة طبيعية ضد الاختراق. هناك بعض الوضاعيين قاموا بوضع أخبار كاذبة ونسبوها لصاحب الدعوة. غير أن هؤلاء، حتى لا يثيروا الانتباه، كانوا يصدقون مرات ليكذبوا مرة واحدة. فإذا اعتبرت بن أبي العوجاء كذابا ورفضت كل رواياته، فهذا معناه، أنني سأرفض أخبارا صحيحة، لعلمي الإجمالي بوجود الصحيح من بينها. وهناك أناس فضلاء وثقاة، إذا أخذت بكل رواياتهم سأكون قد أخذت بما هو ضعيف ومتوهم ضمن مروياتهم. وإذن، المناط الحقيقي هنا، هو نقد المتن. ونقد المتن هنا، يتم بواسطة عرضه على أصله، وهو القرآن، ليحكمه وينطق عنه، بمقتضى القاعدة: "من رد المتشابه إلى المحكم هدى إلى صراط مستقيم". إن الاستغناء عن العرض على القرآن هو فشل وعجز العقل المسلم الذي ظل قرونا مرتهنا لدليل الإنسداد. على أنه لم يعد قادرا على إحراز صدق الخبر، لأنه غير قادر على تحكيم القرآن.. "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون". فالاستناد إلى علم الرجال، كفر وحجب للنصوص الآيوية

أو المضامين الآيوية. إذا كان القرآن مهيمنا على الكتب السابقة، وقادرا على الحكم على مضامينها إن هي عرضت عليه، فكيف بالسنة التي هي امتداد للفيض القرآني الكريم. وهذا كلام بل تحدي موجه لمن يجعلون من أنفسهم حراس السنة والحديث. تعالوا إلى كلمة سواء، إلى كتاب الله ليكون حاكما محكما ومهيمنا، ولنكف أن نجعل معيار السنة رهين علم الرجال. إنها دعوة لإحلال علم التأويل مكان علم الرجال. وهي بهذا المعنى دعوة للكلمة السواء، حيث هو مناط توحيد الأمة ومرجعها في إحكام ما تشابه وما اختلف حوله المسلمون. والتأويل كما رأيت هو وسيلتها لمعرفة طرق العرض على الكتاب وإحكام ما تشابه منه.لا، بل أكثر من ذلك، فالتأويل يتطلع إلى أن يجعل الدعوة إلى الكلمة السواء مع أهل الكتاب، قضية واضحة، فآلية التأويل تستطيع أن تختبر إن كان القرآن حقا مهيمنا على الكتب السابقة أم لا..وإذا ثبت أنه قادر على أن يوصلنا إلى النص الأصلي للكتب السماوية بواسطة الإحكام التأويلي وبموجب العرض عليه،انحلت المشكلة. وفي هذه الحالة يمكننا أن نعيد إنتاج كتب الأديان السماوية على أساس التأويل،لنقول لأهل الكتاب،هذا هو النص التوراتي أو الإنجيلي الذي نعتبره كتابا سماويا.

○أنت تدعو إلى الاستغناء عن السند وتعويضه بالمتن، فكيف تتعامل مع الصحاح: البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم، الذين اهتموا بالسند والمتن؟

❑ مثلما دعوت إلى توسيع مفهوم السنة فلا بد من أن تلزم عنها دعوة أخرى لتوسيع مفهوم الصحيح. نحن نتطلع إلى أن تعود الأمة لتكتشف صحيحها و تعيد كتابة صحيحها. ليس الصحيح يكتب مرة واحدة فقط. وليس القدماء هنا أقدر على إحراز الصحيح منها، بل إن التأويل يتيح لك معرفة الصحيح في كل زمان وفي مكان. وذلك ليس لأن من وردوا قبلنا لم يؤتوا التأويل، بل إن منهم المؤسسين والأوائل، وهم أنفسهم يدركون بأن دائرة التأويل تتسع مع الزمان، وخبرة التأويل تتكثف مع التراكم التاريخي. وهذا هو مفاد ما قاله أحد سادة التأويل قديما، أعني

ابن عباس، لما أشار إلى أن ثمة آيات من القرآن سيفسرها الزمان. وقول أستاذه علي بن أبي طالب، بأن العقل ينمو بالتجارب. إن تعريفي للصحيح هو كل ما تم عرضه على الكتاب فثبت. وبتعبير آخر هو كل خبر مقرأن. أنا لا أدعو إلى رفض ما هو موجود بين أيدينا من متون إخبارية أو المجاميع الحديثية الكبرى، كما يدعو البعض، وهي دعوة مرفوضة من وجهة نظر التأويل نفسه. لكنها بحسب المنظور التأويلي تستوي عندي. إنها ليست في وضع تراتبي. أي ليس ثمة مصنف صحيح، وثمة ما هو أصح منه أو أقل صحة منه. فقد يستوي عندي البخاري و الترمذي مع الدارقطني. أي أنها جامعة للصحيح وغيره. وليست الدعوة لتوسيع مدى الصحيح، تقتصر على التأويل وحده، بل حتى بناءا على منهج السند والرجال، جرت العادة أن تكتب مستدركات للصحاح على أساس المبنى الذي سار عليه أصحاب هذه الجوامع نفسها، كما كتب الحاكم مستدركه على الصحيحين. لست أعتقد أن رواة هذه المجاميع كانوا قد التزموا بنقد المتن. لم نقف على كتاب من هذه الكتب عرض صاحبه محتواه على القرآن، حديثا حديثا. لقد انحصرت مهمتهم في جمع الرواية، ورجالاتها وبعضهم جعل مسؤولية تصحيحها وعرضها على القرآن في عهدة وذمة قارئها كما فعل الشيخ الكليني بصريح العبارة في تقديمه للكافي، حيث سماه الكافي مسامحة ولم يسميه صحيحا، لأن ادعاءا كهذا بالنسبة لرواة ومحدثي ذلك الزمان، دونه خرط القتاد. و ما كان في اعتقاد كافة أصحاب هذه المجاميع ولا في واردهم عرض ما جمعوه على الكتاب عرضا استغراقيا. وحتى على مستوى السند، هناك ما يحتاج إلى إعادة نظر. بل إن المحدثين أنفسهم غضوا الطرف عن مسألة السند،حيث كان أكثر علما وحرجا، حيث لو تخلصوا من الاخبار الضعيفة، لاندرس الخبر. وإذا قالوا إن المحدثين اتبعوا معايير معينة في تتبع الصحيح من الأخبار، قلنا، كيف يكون الرجل صحيحا عند هذا، ضعيف عند ذاك، وكلاهما كتب الصحيح.

فإذن، لا يمكن القول إن ما تضمنته هذه الصحاح خضع لنقد المتن والسند معا. والدليل على ذلك، وجود الغريب من الأخبار فيها، إذا ما عرضناها على القرآن، سنجد هناك اختلافات وتناقضات في الأخبار وأمورا تخالف صريح القرآن. هناك أساطير و إسرائيليات لم ينج منها كتاب من هذه الكتب. هم يدركون أهمية العرض على القرآن. لكن مبررهم الوحيد، أن مسألة العرض هي من اختصاص الراسخين في العلم. أي أنهم في نهاية المطاف اعترفوا بجهلهم منهج العرض على القرآن. وهذا هو ما نحن بصدد الحديث عنه. على أن الدعوة إلى العرض على القرآن هي دعوة للناس وليست وظيفة خاصة بالمعصوم. فهذا دور منطقي أيضا. فالدعوة إلى العرض على الكتاب، ملاكها تحرير الخبر من هيمنة الكذابة، الذين قال عنهم صاحب الدعوة أنهم سيكثرون بعده. وإذن فهو منهج لمن سيأتون بعده، وليست منهجا اندفن مع الأنبياء. إن هذا المنهج الذي كان في عداد اللا مفكر فيه حقيقة، هو موضوعنا الآن. ومع أن بعض المحدثين المعاصرين كانوا على قدر من الشجاعة في نقد بعض الصحاح، على أساس علم الرجال، إلا أنني أعتقد أن هذه الدعوة ليست محرزة، لأنها تستند إلى نفس الآلية العقيمة . وكانت ستكون محرزة لو أنها تمت على أساس نقد المتن. أي بالنظر إلى "ما قال" وليس إلى "من قال". لكنها محاولات سلبية، لأنها مهجوسة بتوسيع دائرة الأخبار الضعيفة، و لم تقم بإعادة تصحيح أخبار أخرى كان المحدثون قد رفضوها لضعف في السند، مع تطابق متنها مع النص القرآني. وليس لذلك طريق سوى التأويل والعرض على الكتاب. ولا أحد يملك أن ينتفض ضد هذه الدعوة أو يرفض كبرى دليلية العرض على الكتاب، فهذا هو ما يوحد الأمة ويوحد منهجها، فلما لا نفعل؟

○ هل أفهم من كلامكم أن هذه الصحاح والمجاميع تتضمن وتحتوي روايات مغلوطة ومتوهمة أي أنها ليست صحيحة؟ وبالتالي فإن هذه المجاميع ليست صحاحا؟

□ بالتأكيد، وأنا شخصيا أرفض على الإطلاق فكرة الصحيح، وفكرة الأصحية. كلها سواء. وإذ أقول أنها ليست صحيحة فلا يعني ذلك القول أنها ضعيفة. إنها بهذا المعنى معتبرة و معلقة برسم العرض على القرآن. ربما فكرة الأصحية هي من المفاهيم التي اكتسبت قدسية بالغة الخطورة لدى العقل المسلم. وهي من المفاهيم التي تحول دون الاجتهاد وتتعارض مع منطق التأويل. القول بأن ثمة كتابا هو الأصح بعد كتاب الله، واحدة من مظاهر التعويض الناجمة عن صدمة الإنسداد وآثاره، تلك الصدمة التي لا زال مفعولها ساريا حتى اليوم. ولا أدري أي دليل يسند هذه الفكرة، سوى مبالغات بعض المتقدمين. وهذه الأصحية لا يمكن أن تكون لأي مجمع إخباري، سواء أتعلق الأمر بصحيح البخاري كما عند الإخوة من أهل السنة والجماعة أم تعلق الأمر بكتاب الكافي للكليني كما عند الإخوة الإمامية. مع الفارق طبعا، لأنه يحسب للكليني أن جعل عهدة تصحيحها على القارئ، وذلك بعرضها على القرآن. كما أن القول بأصحيتها مرفوض. وكما يؤكد السيد الخوئي؛ أن الكتب الأربعة، ويقصد الكافي للكليني والكتب الأخرى كالتهذيب والإستبصار للطوسي أو من لا يحضره الفقيه للصدوق، ليست قطعية الصدور. فلا يوجد شيء إسمه الصحيح عند الإمامية. فالكتب الأربعة هي معتبرة لا صحيحة. وثمة بلا شك فارق بين الصحة والإعتبار. إذا نحن قلنا بصحة ما جاء في الجامع الكذائي كله، فسنكون في حرج شديد. ثمة روايات تتناقض مع أصول الاعتقاد. هناك روايات فيها تجسيم وأخرى تزعم أن الرسول (ص) كان يبول واقفا أو كان مسحورا.. وفيها نجد أخبارا غريبة مثل حديث شق الصدر، أو حديث الغرانيق. ولذا أقول، لماذا نحن نحمل سلمان رشدي ما ضمنه في آيات شيطانية، وكل أفكاره مأخوذة من حديث الغرانيق الذي يرويه البخاري. يروي البخاري مثلا عن عمران بن حطان رأس الخوارج، الذي مدح قاتل الإمام علي بن أبي طالب، وهو بذلك على الأقل مجروح. مع أنه رفض أن يروي عمن أوهم البهيمة بأن في يده علفا. مبررا عزوفه عنه، بكونه لا يأخذ الحديث

عمن كذب على البهيمة. المشكلة إذن، ليست مشكلة البخاري أو الكليني ـ علما أن الكليني لم يدع أن ما جمعه كان صحيحا مطلقا ـ بل هي مشكلة من اعتبروا ما بين دفتيهما صحيحا. إذن لا يمكن أن يكون كتابه أصح الكتب بعد كتاب الله. ومع ذلك نحن لا نرفضها. بل نخضعها لميزان العرض على القرآن. لأن بعض رواتها مطعون فيهم. وأنا أقول ذلك على مبنى القوم. أما بالنسبة لي، فلا أرفض الرواية حتى لو جاءت عن مسيلمة الكذاب. لأنني أعرف أن معيار الصحة والخطأ، هو بعرضها على الكتاب وإحكامها من خلاله. وبناءا عليه، قد نقف على الصحيح حتى داخل الروايات التي كانت محسوبة على الضعيف بناءا على ضعف السند، كما يمكننا الوقوف على الخبر غير الصحيح فيما تراءى صحيحا بناءا على اتصال السند، بلحاظ إمكان التوهم. فالدعوة اليوم قائمة على إعادة بعثرة المجاميع وتجميعها بصحيحها وضعيفها على المبنى القديم، وإعادة عرضها على الكتاب واحدة واحدة، للخروج بجامع واحد صحيح للأمة، أي الدعوة إلى توحيد الجامع؛ فهو جامع للحديث وجامع للأمة على السواء. إنها تبدو دعوة مثالية مستحيلة التحقق، ولكن، لا طريق آخر لجمع الأمة إلا على الكتاب، وهي في تقديري دعوة ممكنة جدا، وضرورية، بل هي دعوة إلى الكلمة السواء!

تطبيقات القسم الثاني

تشتمل تطبيقات القسم الثاني على نماذج من الأسئلة الحرجة في حياتنا المعاصرة. وفيه تبيان لكيفية المعالجة التأويلية ضمن آفاق موردية مختلفة. قصدنا من خلالها تدريب القارئ على تقنية التأويل ومده بآلية عملية، الهدف منها تمكينه من تطبيقها على مختلف الموارد والمصاديق المحتملة من باب، أن التعليم على اصطياد السمك أولى من إهداءه. ولعل معيار صحة المنهج، هو في قابليته للتطبيق على الموضوعات المتجددة، حتى تكون أفكارنا قاصدة عملية، وليست محض نظرية. سوف نتطرق إلى أسئلة نظير سؤال التنوير والمرأة وحوار الثقافات والفكر السياسي الإسلامي؛ عينات كاشفة عن حيوية التأويل في مقاربة مناشئ النزاع في المفاهيم والقضايا محل بلوى الفكر الإسلامي المعاصر.

تطبيق أول

سؤال التنوير

علي شريعتي أو المثقف القديس*

نظرات في الإسلام التنويري

في إحدى الصباحات الدمشقية الرمادية من خريف عام ٢٠٠٠، قدر لي أن أقف آخر وقفة على قبر الشهيد د.علي شريعتي. حيث يصعب تمييز مستقر جثمانه عن عموم الأموات. هناك في أقصى الزاوية المواجهة للمدخل الرئيسي تربض غرفة حزينة، أشبه ما تكون بزنزانة انفرادية. إكليل من ورد وصورة كبيرة مؤطرة، و مدثرة بقليل من الغبار، لكأنها تشكو النسيان، يقذفك من خلالها بنظرات وديعة تكاد تنسخ ما يتبادر لقارئيه من مشاكساته وصلابته في آرائه ومواقفه. كانت وقفة على قبر يحتضن جثمانا ظل حتى حين، جسدا مفعما بالحيوية والنشاط، وإصرار منقطع النظير على طريق الصمود في وجه قوى الغطرسة والاستكبار. وقد ظل هاربا كطيف لا يملك حماية غير ضميره النبيه، قبل أن تمتد إليه يد الغدر الجبانة لضيفه إلى قائمة ضحايا الاستبداد الشاهنشاهي. ولكن حسنا فعلوا، فسرعان ما دبت في شرايين فكره الحياة، فانضاف إلى عمره عمر آخر، هو عمر الكلمة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتى أكلها كل حين. ولاشك أن الوقوف على قبر شريعتي، هو أسمى من مسألة عزاء مجرد. بل هو محاولة لإعادة ربط الوشائج بالتساؤلات الكبرى، وقوفا على أطلال زمن من الهدر الحقوقي لم يمت بعد. وفي كل الأحوال، وإن كان د. شريعتي يستحق احتفالا بذكراه واحتفاءا بمقامه أكثر مما هو حاصل الآن، فإن ثمة ما هو جدير بالاهتمام أيضا: هذا الفكر الذي ظل مسجونا وراء أسوار النسيان تماما

---

* ـ الملف من إعداد مجلة الوعي المعاصر، العدد ١٠، السنة الثالثة ١٤٢٣/٢٠٠٣.

مثلما تراءى لي شريعتي معتقلا لوحده داخل سجنه الانفرادي سواء وهو في حياته أو بعد مماته! يحاكي صورة أبي ذر الغفاري، ذلك الذي عاش وحيدا ومات وحيدا وسيبعث وحيدا. ليس غريبا أن يكون أبو ذر الغفاري الذي أفرد له شريعتي كتابا فيما بعد رجوعه من باريس، ملهما لهذا المسار الشريعاتي الذي حمل صخرة النضال ضد الاستبداد ومن أجل التحرر دون ملل. وقد بدا حينئذ "سيزيف" إيران المعاصرة، يواجه عبث الانحدار لجبال من التحدي تفوق جبال "ألبرز"!.

لا ننوي هنا التوقف عند السيرة الذاتية لهذا المثقف الإيراني الذي دوخ الشاه ووضع إصبعه على الجرح النازف في يوميات القمع الممنهج الذي اختاره الشاه عقيدة راسخة، بل ما ننويه هنا، هو استعراض نموذج المناضل التنويري الذي اختار التخندق في جبهة الفكر الإسلامي، بعد أن جرب وعايش حتى حين، الموروث الفكري الغربي وأيديولوجياته الحداثية. ولكن، هل ننتظر من رجل اختبر الأفكار والفلسفات المعاصرة الكبرى، أن يكون انفتاحه على الموروث الإسلامي تقليدانيا تبريريا، أم أن رصيده من المنقول الفكري المعاصر، سوف يوسع لا محالة من آفاق نظراته ويجعله مثقفا قلقا يشاكس ويربك البداهات ويبحث عن اللامفكر فيه؟!.

لقد كان من المتاح جدا أن يتبنى علي شريعتي، إحدى التيارات الأيديولوجية الجاهزة التي زخر بها جيله. فالمثقف الذي عاصر أعتى التيارات الفكرية وعاش في كنف الحرب البادرة في أوج نشاطها، حيث بدت الخيارات شبه محددة: فإما التمركس أو التلبرل، وليس بعد ذلك سوى خيار الهامش الاغزستونسيالي. ولاشك أن لا خيار يومئذ لدى المثقف التقدمي أو التحرري إلا أن ينحو منحا ماركسيا. كان الوضع قد بلغ مبلغا خطيرا؛ من لم يتمركس، تلبرل، أو تزندق، أو عانق الشيطان. لكن شريعتي وهو الخبير بتاريخ الفكر الحديث وفلسفات الغرب وفنونه وآدابه، كان يستشرق فشلها وعجزها عن أن تحدث النهضة المنشودة والتحرر المطلوب على الأقل في مجتمعه. ولعل استشرافا كهذا إذا وضع في زمانه حيث استفحال

الأيديولوجيات وطغيانها، كان يمثل موقفا جريئا للغاية. وسوف تكشف العقود اللاحقة، عن أن توقعات شريعتي صائبة بشكل ملفت للنظر ـ إذ تنبأ ضمنا ببؤس الأيديولوجيات قبل أن يداهمنا عصر نهاية الأيديولوجيات ومشاريعها ـ إذ كشف بذلك عن اهتزاز أرضيتها وبأنها غير صالحة لكي تنهض عليها مشاريع التحرر، لغرابتها على مذاقات المجال المحلي، في غياب تكييف حقيقي مع المجال. لقد تنبأ شريعتي بشكل أو بآخر بهذه النهاية السيئة للأيديولوجيات وإفلاس المشاريع المسقطة عنوة على المجال. لا سيما إذا أريد لها أن تستنبت مجددا في أرض مغايرة ومناخ مختلف، من دون رؤية استدماجية وتكييفانية خلاقة. لذلك لم يجد غير الإسلام بديلا. كمعطى تاريخي وعقيدة راسخة في الأذهان وكقدر معرفي إن لم نقل كنموذج معرفي قابل للتساؤل وليس مؤسسة نهائية جاهزة للاستئصال. وهو أنسب أرضية صلبة لقيام مشاريع النهضة والتحرر والتنوير. من هنا وقبل أفول نجم الماركسية، تنبأ شريعتي بأن الصراع، ليس صراعا بين الماركسية والبورجوازية، بل هو صراع أزلي بين القوة المتغطرسة والضعفاء. ومن هنا اختار تعبيراته من وحي الإسلام، واصفا كل أشكال ومصاديق الاستعلاء والاستعمار و"بالاستكبار". فعل ذلك يوم كان التعبير الرائج هو "الإمبريالية" بما ترمز إليه أيضا من توسع واستيطان ونهب للثروات المحلية. لم يكن مفهوم "الاستكبار" إزاحة للبعد الاقتصادي أو استعمالا لمعنى ديني صرف، بل هو استعمال يوسع من مدى مفهوم الإمبريالية ذاته، فيكون الاستكبار شاملا أيضا للفئة الشعبية التي تساهم في خدمة الإستكبار، سواء أكان توسعا رأسماليا أو ستالينيا. إن لمفهوم "الاستكبار" مغزى أخلاقيا أيضا عدا كونه ينصرف إلى البعد الاقتصادي. ليس غريبا أن يطالعنا هينتنغتون بعد مرور أكثر من عقد من الزمن لكي يصف محاولات فرض الثقافة الغربية على العالم بالإكراه، سلوكا غير أخلاقي.

يمثل علي شريعتي في إيران المعاصرة نموذجا للمثقف التحرري الذي سرى صيته خارج إيران، ليحتل بذلك موقعه ضمن الأسماء الثالثية Tiers-mondistes المشهورة. كتلك التي مثلها مثقفون وسياسيون ومناضلون، على غرار فرانز فانون، وريجس دوبريه و باتريس لومومبا، ونيلسون مانديلا، ومهدي بن بركة، وبنبلا... تلتقي عند علي شريعتي هواجس كثيرة، استطاع أن يكتشف لها خيطا ناظما داخل المتصور الإسلامي؛ فقد استطاع أن يتعايش داخل خطابه ـ دون صدام أو نشاز ـ كل من سارتر وفانون وغروفيتش وكل الأسماء الأخرى التي لها وزنها في المشهد الثقافي والفكري الغربي، ويصهرها في أتون استشكالاته الكونية الكبرى!

حرص شريعتي على إبراز البعد الأنتربولوجي للإسلام، ليس بوصفه منتجا سوسيوـ ثقافيا. إذ طالما حارب مظاهر الإسلام السوسيوـ ثقافي باعتبارها مظاهر مؤسسية وليست حركية. فحيثما تحول الدين إلى مؤسسة، فقد بذلك ديناميته وقدرته على التجدد. فشريعتي يؤكد على البعد الأنتربولوجي للدين، بوصفه غاية الرسالة. أي الإنسان نفسه! ففكر الإسلام، هو فكر الإنسان، ودولة الإسلام هي دولة الإنسان!

لم يكن شريعتي رجل أنتربولوجيا بالمعنى الاحترافي، لا سيما وأن مآل الأنتربولوجيا في نهايتها البنيوية أنزلت الإنسان منزلة أدنى من عالم الأشياء. إذا كانت الأركيولوجيا الفوكونية جعلت هذا الأخير يتقاسم الوجود مع باقي الأشياء، فإن الأنتروبولوجيا البنيوية. مثلا ـ جعلت العالم الموجود قبل الإنسان والباقي بعده، مطية للتخفيف من المبالغات الإنسانوية للأنوار. لم يكن شريعتي أنتربولوجيا إلا بالمعنى الذي يحتل الإنسان فيه مكانة خاصة عنده. ففي البدء كان الإنسان. ولكن هذا ليس مجازفة إنسانوية واندفاعا إرادويا شبنهوريا يتعالى على السنن ويستهين بالرهق والإكراه التاريخيين. هذا البعد الأنتربولوجي للإسلام يتمظهر عند شريعتي ضمن المدى الاجتماعي. ثمة بلا شك دخالة باراديغمية واضحة في هذا المجال. فعالم الاجتماع أو الخبير بتاريخ الأفكار وعلم الاجتماع الديني والملم بالفنون والآداب،

يقرأ الدين كحركة اجتماعية. لقد ظلت جل الأفكار الإسلامية تدور في مدار التربية الفردية أو الجماعية، من منظور وعظي، ولكن قلما عانقت هذه الأفكار المنظور الاجتماعي على الرغم من أن الحديث عن الحرية أو الإرادة من جهة وعن حتمية السنن والأقدار الكونية ظلت حاضرة في النصوص الإسلامية، إلا أننا قلما عثرنا على رؤية واضحة تستطيع أن تستوعب خطاب الإرادة وخطاب الحتمية فيه. ظلت العلاقة بينهما غامضة ملتبسة متنافرة. ظل المسلمون يتحدثون عن الحتميات من المنظور الكوني والبيولوجي وأيضا من المنظور الميتافيزيقي والبراسيكولوجي... ولم يلتفتوا إلى طبيعة الحتميات الاجتماعية ومدى تأثيرها في طبيعة تكوين الفرد وتشكل مخياله: المخيال الجمعي Imaginairecollectif. ما يبدو صادما في خطاب علي شريعتي هو هذه الرؤية المستوعبة لحرية الفرد وصرامة القوانين الاجتماعية. وأيضا، في إبرازه للظاهرة الاجتماعية ليس بوصفها نقيضا للوجود الفرداني، بل بوصفها مآل الفردانية وأفقها الأوسع. كيف تكون حرا واجتماعيا في الوقت نفسه؟! لعل مثل هذا الرأي يحمل مفارقة واضحة إذا ما درسناه في اللحظة التي عاصر فيها شريعتي تيارين على طرفي نقيض؛ الليبرالية الحرة، بوصفها: نزعة فردانية، والشيوعية بوصفها نزعة جماعية. وليس هذا بعيدا عن المنظور الهيغلي القائل بتداخل مطلب الحرية بضرورة الاجتماع، إذ أن الدولة بوصفها ضرورة من ضرورات الاجتماع تتجه من خلال ممارستها إلى تربية الفرد والسمو به نحو الجماعية.

الدين في المنظور الشريعاتي

لا غرابة في أن تواجه أفكار شريعتي نقمة خاصة من بعض الروزخونيين أو محترفي الديماغوجية، حيث ليس من المعتاد أن يقف رجل أفندي مهما كان مستوى إدراكه أو تخصصه ـ في الاجتماع الديني أو التاريخ ، هذه المواقف والأفكار التي تبدو استفزازية في لغتها ومظهرها، شكلت واحدة من أكبر العقبات، التي جعلت المهمة صعبة ليس على علي شريعتي فقط، بل حتى الإمام الخميني كان

قد لاقى الصعوبات نفسها من قبل الفئة الخاملة المتعفنة في سراديب التشيع الصفوي بحسب تعبير علي شريعتي. ومع ذلك نجد أن الإمام الخميني استطاع أن يهزم هؤلاء رغم نقده المباشر لهم، ونجح إلى حد ما في مهمته. وكان ذلك راجعا إلى سببين رئيسيين: أولا، كون هذا الأخير عالم دين معمم، تخرج من رحم الحوزة العلمية، ويملك أن ينازلهم في خصوص صنعاتهم ومخزون مظانهم...

ثانيا: أن الإمام الخميني كان صاحب رؤية نسقية ومنظومة فكرية برنامجية ورصيد جماهيري وسلطة روحية وتصدي قيادي.

في الواقع لم يكن شريعتي يقدم نفسه كقائد لأمة أو صاحب مشروع جاهز، بل كان مناضلا تنويريا يحترف تعميق السؤال، وبناء الإشكاليات الكبرى من داخل المنظومة الإسلامية وبرؤية خاصة للتحولات التاريخية والحضارية، لم تخرجه عن مستوى الرؤية الإنسانية الكبرى، والطرح الكوني العام. ولكنه لم يكن يدرك كيف يسخر نبض الشارع مثلما فعل الإمام الخميني. وهو يدرك تماما أن هذا النوع من التصدي يحتاج إلى شخصية تملك شروطا محددة. المراهنة على المتغير الديني في معادلة النهضة والتحرر، هو ما جعل شريعتي يركز على علماء الدين! ليس استئصالا لكيانهم أو استبعادا لدورهم، بل نقدا يراد له تصحيح المسار. الأمر الذي يعكس سر رهانه على هؤلاء لا أغيارهم في عملية التغيير. ومثل هذا الرأي تفهمه كثيرون ممن اعترفوا بأهمية علي شريعتي وأفكاره التجديدية من كبار الفقهاء والعلماء، أمثال الإمام الخميني، أوالسيد الخامنئي أو الطلقاني وآخرين..

يمكن القول، أن شريعتي كان ـ وتنويعا على مقولة غرامشي بخصوص المثقف العضوي ـ يبحث عن عالم الدين العضوي، الذي يتميز بالنباهة والعلم والضمير الحي، فضلا عن امتلاكه الرؤية الحضارية.

يمكننا إذن أن نتحدث عن سوء فهم لما كان يطرحه شريعتي. إذ أغلب خصومه منبريون يتمتعون بثقافة ضحلة ورصيد معرفي متواضع، وليسوا علماء. وقد لاحظنا أن

أغلب الأفكار إثارة للجدل وإغراءا لدى علماء دين معاصرين، ما هي إلا تكرار لما طرحه شريعتي منذ فترة، في بداية السبعينات. كان علي شريعتي يبحث عن الفقيه العضوي: عينة للتشيع العلوي داخل التشيع الصفوي. وإلا لماذا ضرب أمثلة من قبيل السيد شرف الدين الموسوي؟! وأحسبه قد وجده. فخصوم شريعتي (المثقف العضوي) هم أنفسهم خصوم الإمام الخميني (الفقيه العضوي). كان الإمام الخميني في منفاه في النجف في فرنسا. وكان شريعتي في غياهب سجون الشاه أو في فيافي إيران التي أبعد إليها كرها. وقتل شريعتي قبل انتصار الثورة! أتساءل: ماذا لو أن الرجلين التقيا؟! ماذا لو التقى الفقيه العضوي مع المثقف العضوي؟!

لم تكن للإمام الخميني عقدة تجاه المثقف ولا مداهنة للعمامة.فلقد أشاد بمثقفين كثر، كما اشمأز من ملالي كثر. فماذا يا ترى لو كان شريعتي قد عاش يوميات الانتصار الأخيرة؟!

إنه لمن حكمة الأقدار أن لا يلتقي الرجلان. ألم نقل أن الأقدار شاءت له أن يقتل وحيدا ليبعث وحيدا؟! وهو القدر ذاته الذي لم يسمح لأبي الغفاري أن يعيش إلى جانب علي ابن أبي طالب!

أجل، لقد خسرت إيران رجلين: فقيها عضويا، ومثقفا عضويا. إنها ثورة الإمام الخميني الفقيه وعلي شريعتي المثقف، ظل ممدود لثورة علي وأبي ذر، لا يفرق بينهما إلا روزخوني طاعن في الافتراء والدجل. إذ كيف يفرق بين الخميني وشريعتي.. أو بين علي وأبي ذر؟!

لقد استشهد شريعتي قبل انتصار الثورة

كما استشهد أبو ذر قبل الخلافة العلوية!

دعنا نخرج قليلا من المحيط الإيراني، لنرى إلى أي حد كان شريعتي دائما ضحية سوء فهم حاكي عن رؤية قاصرة للدين. إذا كان د.حسن حنفي قد رأى في علي شريعتي مثلما رأى فيه فرانز فانون نموذجا للمناضل التحرري، فإن هناك موقفا

آخر يمثله بعض المشايخ، فيه تجني كبير على شخص د. شريعتي. مثال فقط على ذلك من خارج إيران، الشيخ عبدالسلام ياسين! المفارقة العجيبة في النقد الذي وجهه السيد عبدالسلام ياسين لشريعتي في كتابه: "الإسلام في مواجهة القومية والعلمانية"، تعكس عدم معايشة حقيقية مع نصوصه. أو لعلها تنطلق من خلفيات وإسقاطات لا مجال للإطناب فيها. يستنكر السيد ياسين ـ وهو من المشايخ الأذكياء المطلعين ذوي الأسلوب المتميز في العرض ـ على د. شريعتي نظرته للدين بوصفه وظيفة للتغيير الاجتماعي ليس أكثر. وقد رأى الأستاذ ياسين في ذلك نوعا من الوصولية أو لنقل شكلا من السلوك البراغماتي الثوروي. لكننا نلاحظ أن شريعتي كما أكدنا سابقا، كان قد عاصر الأيديولوجيات الكبرى في عز هيجانها ونشاطها. وكان أيسر له أن يتبنى واحدة منها ويجعلها أداة أيدلوجية للتغيير. إن فهم شريعتي للوظيفة التغييرية للدين نابع من الإسلام نفسه حيث الهدف الأسمى هو الإنسان. وما الدين إلا وسيلة لاستنهاض عقله وروحه. ولكننا نجد الشيخ نفسه يعني أن الدين بهذا المعنى هو وظيفة تغييرية أيضا؟!

ولعمري هذا أمر مؤكد. إن النهضة الأوروبية نفسها، استندت إلى الوظيفة الدينية. فأساسا النهضة هو الإصلاح الديني الذي ترتبت عليه آثار على مستوى الإنتاج أو أخلاقيات العمل الكالفانية.

من المؤكد أن شريعتي لم يكن له موقف سلبي من الدين. بل كان له موقف من فهم معين للدين. الفهم الذي يجعل للدين وظيفة سلبية، ويسلبه أبعاده الإنسانية والحضارية. لقد نهض بنقد مزدوج، يعادي وجهة نظر في الدين بالقدر ذاته الذي أدي فيها وجهة نظر في الثقافة. فمنسوب أعداءه من المثقفين أيضا لا يقل عن منسوب أعداءه من رجال الدين. فليس كل عالم دين هو بالضرورة متخلف عن عصره، كما ليس كل مثقف هو بالضرورة تقدمي. يتحدث شريعتي عن أهمية دور

المثقف وعالم الدين كما لو كان يجترح مفهوما لعالم الدين العضوي كما سبق وذكرنا.

إن عصر شريعتي هو عصر ازدهار الأيديولوجيات الكبرى. غير أنه و مع كل ذلك، لم يقع في مأزق الدوغمائيات المعروضة حينئذ، ليكشف بعد ذلك، بأن عصر الأيديولوجيات قد ولى، وحيث بدا فيه أصحابها يترنحون ويترددون ويتلونون. وتبين أن كل أيديولوجيا تنتهك المجال بحمولاتها الصراعية وأكسسواراتها المجانية، هي عملية تمسرح كبرى لا يمكنها أن تؤدي إلى نتائج حقيقية في المنظور الاجتماعي والحضاري. لم يؤسس شريعتي نسقا أيديولوجيا خارج "المجال التداولي" الإسلامي، أو خارج ما هو مشترك كوني. لقد صاغ أيديولوجيته من داخل الإسلام بعد أن أخضع تراثه التاريخي والسوسيو ـ ثقافي لعملية نقد جريئة وواسعة. ولذا جاءت محاضراته في حسينية الإرشاد أو دروسه في الجامعة بمثابة عملية تنوير لتثوير العقل تجاه فهم أكثر إنساني وتحرري واجتماعي للإسلام.

لقد تجاوز شريعتي المنظور التقليدي للعلمانية الغربية، بوصفها ليست ثورة على الدين وقطيعة معه، بل إنها قطيعة مع تصور ديني معين لصالح تصور ديني مختلف. وهكذا يبدو أن شريعتي ينظر إلى الدين بوصفه خطابا تحرريا إنسانيا، وسموا بالفرد وصحوة للمجتمع. فالدين ليس غاية بقدر ما هو وسيلة للسمو بالإنسان. وفي نفس الفترة التي كان فيها د.عبدالله العروي ـ الكاتب المغربي ـ يتحدث عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة، فاصلا بين رهانات الشيخ والتقنوقراط والليبرالي، حيث بهذه الثلاثية أوجد خصومة بين ثلاث قوى فاعلة في المجتمع وفي الخطاب العربي، فإن شريعتي يرفض حالة الخصومة هذه، ويبحث عن ممرات للتواصل. فالحداثة لا تقدم نفسها كما هي، بل بالقدر الذي يعاد انتهاك جنسيتها وإعادة صوغها في ضوء التصور الذاتي الناهض على اشتغال الذات بإمكاناتها. فالنهوض هو بالذات لا بغيرها!

لا مانع ابتداءا في أن تنضم عبارة "تنوير" أو تنويري إلى الإسلام، حتى وإن بدت ضميمة منقولة عن الخطاب الغربي الحديث. أعني انضمامها إلى الإسلام كتشكل تاريخي، وليس الإسلام ماهويا بوصفه كلية ذهنية نموذجية. إن شرط التنوير بالنسبة للأنوار الغربية هو القطيعة مع الأبعاد الدنيوية للدين أو إخضاعه للإصلاح كمقدمة لتسييسه لا لعزله.

وبهذا المعنى كان التنوير في الفكر الغربي يشترط قناعة علمانية صارمة. والعلمانية في الواقع ليست إخراجا للدين من الحياة، بل إدخاله في صلب ديناميتها بعد ترويضه. إذا كانت العلمانية فصلا بين الدين والسياسة، وآلة ذلك ترويض الدين ليكون خادما للسياسة الجديدة، فهي تسعى إلى قلب المعادلة: تسييس الدين درءا لتديين السياسة. فالنزاع إذن هو بين السياسة الديانة وبين الديانة السياسية. وعليه، ما عرفوه بـ: الإسلام السياسي، هو تعبير خاطئ. فالإسلام السياسي بهذا المعنى هو مقايسة على "البروتستانتية". بوصفها المسيحية السياسية المروضة (=المسيحية المسيسة والمروضة بفعل الإصلاحات الكالفانية). بينما الحاصل هو ضرب من التديين للسياسة، يستدعي القول بـ"السياسة الإسلامية". وهكذا يتم الفصل بين أن يكون الدين حاكما على السياسة أو تكون هي حاكمة عليه.

لكن كل هذا لا يعنينا، لاختلاف التاريخيتين، ولتمايز الديانتين والتجربتين. لكننا نتحدث عن التنوير بالمعنى العام. فحتى وإن بدا أنها عبارة رائجة في الفكر الغربي الحديث، فليس بالضرورة أن تكون هناك خصوصية أو جنسية لمعنى التنوير، من حيث هو صفة للفكر الحر والتقدمي والحضاري. فكلمة نور وأنوار أو شروق وإشراق، عبارات سبق تداولها في أكثر المتون التراثية العربية والإسلامية والشرقية عموما. فالقرآن يقول مثلا:

- (يخرجكم من الظلمات إلى النور)

- (والنور الذي جاء بكم)

- (الله نور السماوات والأرض...)

لقد أطلقت القوى التقدمية والتحررية في أوربا غداة النهضة والأنوار شعارات وأفكار تدعو إلى قيم التحرر وكرامة الإنسان والعقلانية. وهي شعارات متفق عليها من قبل كل القوى التحررية في تاريخ الإنسانية. من هنا ـ ومهما اختلفت تفاصيل هذا الخطاب وتشخيصاته ـ كان الأنبياء أبرز دعاة التنوير من خلال الأدوار التي قاموا بها في سبيل إعلاء راية الحق والعدالة الاجتماعية.

هناك من لا يرى ضرورة لأن يوصف الإسلام بـ"الإسلام التنويري"، لأن ذلك قد يفهم منه وجود (إسلام ظلامي). والواقع أن التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر، هو شاهد على ضروب وأشكال وأنماط من التأسلم، التي تستند إلى ذات المظان، في حين هي تتناقض في مواقفها تجاه ما يستجد من تحديات معرفية وحضارية. فالإسلام الأمثل الذي يتحدث عنه هؤلاء النفر، هو وحده الصورة المتعالية التي رافقت كل قراءتنا لتجاربنا التاريخية؛ إذ حيثما أخفقنا، قلنا: أن ذلك لا يمثل الإسلام. ولكن، لا أحد من هؤلاء البتة يقبل أن يتهم بأنه خارج دائرة التفكير الإسلامي أو حقيقته. وقد بلغ ذلك الموقف الفصامي إلى أن أشار محمد عبده، إلى أنه وجد في الغرب إسلاما ولم يجد مسلمين، ووجد هاهنا مسلمين ولم يجد الإسلام. إن كلاما كهذا يحمل بعض الدلالات المجازية المهمة، إلا أن استمرار هذا الفصام دون بلوغ مكامن الجرح، لن يكون في صالح الإسلام، وسيظل دائما متهما، إما بتغذية التخلف أو عدم القدرة على التطبيق.

القرآن الكريم يذكرنا بهذه الحقيقة في مفتح سورة البقرة:"ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه، هدى للمتقين!". وما يبدو مفهوما بالمخالفة، أن غير "المتقي" لاحظ له من القرآن. أي أن هذا القرآن إذا لم يقرأ كما هو فلسوف يضل به قوم غير متقين.

ولقائل أن يقول: لعل في هذا دورا منطقيا. فحتى أتقي علي أن أهتدي، فكيف تقولون: عليكم أن تتقوا قبل أن تهتدوا؟!

ففي تقديري أن التقوى هنا لها معنى إبستمولوجيا ينطوي على دلالة معرفية غاية في الأهمية. إن التقوى هي الإخلاص للحق. فمن اتقى كشف له الغطاء. يقول القرآن الكريم أيضا: (اتقوا الله ويعلمكم الله).

والعلم هو وجدان. والهدى هو نبراس يسدد مسعى هذا الوجدان ويميز خطواته المعرفية. فليس غريبا أن يقول بعد ذلك علي بن أبي طالب واصفا عصره: ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوبا"!.

نخلص من ذلك بالقول، أن التنوير والظلامية صفتان تطرآن على الفكر، أي فكر، سواء أكان فكرا دينيا أم وضعيا. إنها تتصل بذهنية معينة وطريقة ما في التفكير. فالفكر يتكامل مع الذات المفكرة في شكل من المعاضدة. حيث أن فكرا ما، إذا ما وضع في وعي شقين، فإنه سيصيبه من فحشه وبؤسه الكثير. وهكذا، فإن الدعوة إلى التنوير، تتجه بالدرجة الأولى إلى الذات المفكرة قصد إنضاجها وتأهيلها لنوع من المهمات الحيوية والتفاعل الحضاري مع الفكرة. ومن هنا، فإنني أعتقد أن الإشكالية لا تتعلق بالدين أو بالإسلام، بقدر ما تتصل بذات مفكرة. لقد اتضح أن هذا الاختلال الذي أصاب الذات العربية والإسلامية جعلها تنحو حقيقة منحى الظلام. سواء وهي تتبنى الإسلام أو غيره من التيارات الفكرية والأيديولوجية الأخرى. من هنا، فإن نعت "الظلامي" ليس قاصرا على شريحة من التيار الإسلامي كما ظل يصفهم به خصومهم التقدميون، بل هو نعت ينسحب إلى كل ذات مختلة، سواء أكانت إسلامية أم ماركسية أم غيرهما.

لكن السؤال يعود ويطرح نفسه بإلحاح، ما معنى التنوير؟

لن أجد للتنوير في الإسلام (=الإسلام التنويري) معنى أبلغ من معنى التأويل (الإسلام التأويلي). بوصف هذا الأخير آلة لفهم النص فهما ديناميكيا مفتوحا على

الحياة وممكناتها. فالتأويل استراتيجيا لتوليد النصوص وصناعة المعنى. ولا تنوير من دون أن يصبح النص قابلا لتوفير الإضاءة المناسبة. فالإسلام التنويري إذن آلته التأويل بوصفه حركة تناص وتجدد معنوي. فالحياة كصيرورة لا تنسجم إلا مع نص نابض بالمعنى. إذا رجعنا قليلا إلى التاريخ، سوف نجد أن علي بن أبي طالب قد واجه نمطين من الإسلام التاريخي: الإسلام الأموي بوصفه إسلاما ميركونتيليا تحريفيا. والإسلام الخوارجي بوصفه إسلاما ظاهريا سطحيا. فالأول إسلام تحريفي منفتح على الدنيا انفتاحا ماديا خراجيا والثاني نمط إسلامي منغلق عن الحياة رافض لصيرورتها متوقف في متجدداتها. الإسلام التنويري إذن هو الإسلام التأويلي. إذا أردنا أن نتعرف تأويلا على مغزى هذا التنوير، نستحضر قوله تعالى:

(.. ليخرجهم من الظلمات إلى النور).

هنا، علينا استحضار طريقة صاحب الدعوة نفسه في استنطاق النصوص. كرده لفظ الظلم إلى الشرك في قوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم). فكان أن أحكمها بقوله تعالى على لسان لقمان: (يا بني لا تشرك بالله،إن الشرك لظلم عظيم). فالظلم في الآية الأولى مورد الشبهة حينما أخرج من سياقه المتشابه إلى سياق جديد محكم انكشف معناه وزال لبسه وأصبح في مقام المحكم. إذا سلكنا المنحى التأويلي ذاته، واعتبرنا قوله تعالى (ليخرجهم من الظلمات إلى النور)، إذ أن ثمة عموما وإجمالا وإطلاقا وتشابها من حيث كون المتشابه هو ما جهل عموما؛ فإننا نحيلها على سياق آخر لإحكام معناها. فيكون أساس هذا التحويل ثابت "الإخراج"، وذلك من خلال قوله تعالى: (الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا) (النحل/١٧).

فهذه الآية تؤكد على مسألة الخروج من البطون (=بمعنى ظلمات الأرحام) (يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث) (الزمر/٣٩).

من ناحية أخرى، تؤكد على أن ظلمات الأرحام هي أيضا ظلمات الجهل (=لا يعلمون شيئا). إذن، الآية تفيد، أنه يخرجكم من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن ناحية أخرى من ظلمات الأرحام إلى نور الحياة.

ويحيلنا لفظ "ظلمات" على قوله تعالى: (ظلمات بعضها فوق بعض.. إن يخرج يده لم يكد يراها... الآية).

إذن، هناك طبقات من الظلمة ومراتب للخفاء، تجعل الإنسان إن أخرج يده لم يكد يراها. فأنت لا تقدر على رؤية يدك فتتلاشى من عينك صورتها. إن يدك تتيه في طبقات الظلمة وسدم العماء. وإذا كان التأويل يرى "اليد" عنوانا أيضا للقدرة والعطاء والذات، لقوله تعالى:

- (يد الله فوق أيديهم) (=القدرة)

- (قالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم،بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) (المائدة/٥) (=العطاء).

- و(قاتلوهم يعذبهم الله بأيدكم) (التوبة الآية٩٩) (=أي الذات).

هكذا فالمعنى يصبح، أن يدك تخفى عنك في ظلمات الجهل، بما ترمز إليه من ضياع القدرة وتلاشيها، وضياع الإبداع (=العطاء) وضياع الذات. إن عدم الرؤية (=رؤية اليد) في محيط الظلمة كناية عن الحجب. والحجب هو رديف للكفر. وهذا معناه أن خروجكم من الكفر إلى الإيمان صنو خروجكم من الظلمات إلى النور.. ومن الضعف إلى القدرة.. ومن الفقر إلى الغنى.. ومن الهشاشة إلى قوة الذات. إن عدم رؤية الشيء، وعدم القدرة على الاهتداء إليه، معناه، أن الأمر أصبح دالا على غياب شرط التقوى؛ التقوى بما هي شرط العلم (=اتقوا الله ويعلمكم الله).

إن الإسلام بهذا المعنى هو رسالة التنوير بمعنى الدفع باتجاه الحياة والعلم والوضوح والوعي والنباهة. هذا الإسلام التنويري هو الإسلام التأويلي بامتياز!.

لما كان علي شريعتي يدعو إلى العودة إلى الذات، لم يكن الأمر يعني مجرد استثارة همة الرجوع إلى المخزون الفكري التراثي أو إغلاق الذات على هواماتها. بل هي دعوة في الوقت ذاته إلى الذات المفكرة كي تستكمل شروط اقتدارها على ممارسة التحرر. وهذا لا يتأتى إلا باسترجاع حقيقي للإسلام التنويري بوصفه الإسلام التأويلي. نعم، إن شريعتي لم يقف عند هذا البعد، لكن مجرد أن يلفت النظر إلى أن الإسلام حركة دائبة وليس مؤسسة ـ طبعا بالمعنى الذي يعني نهاية الفاعلية ـ يكون قد وطد أرضية إقلاع مناسبة للإسلام التأويلي. ولكن السؤال الذي لم يطرح عند شريعتي، ويفترض في الذين جاؤوا بعده، أن يطرحوه لمزيد من التطوير وإنماء المفاهيم، وهو: بأي كيفية نستطيع الحؤول دون أن يتحول الدين من حركة في الحياة إلى مؤسسة نهائية. وما هي مناشئ هكذا منظور يتهدد حركة الإسلام الجوهرية؟

لقد أدرك نيتشه، وهو من أكبر نقاد الأكذوبة الحداثية والتجوهر العقلي، بأن ما هو حاصل بالفعل هو مجرد استجابة لشرط الوجود الخاص بالكائن. فأنى إذن، أن تكون العقلانية شرطا لفهمك العالم أو فلنقل لفهم الوجود برمته؟! إذا كان الوجود صائرا فكيف يصار إلى فهمه من خلال مبادئ العقل التي وضعت لإدراك الثابت لا المتحول. فلا تدرك الصيرورة إلا بعقل صائر متقلب. لعل في هذا النقض الجذري ما هو جدير بالاهتمام. فالعقلانية ومبادئها التي أسرت الحداثة في هواماتها، نظرت إلى العقل كذات متجوهرة ثابتة وليس كفعالية أو لا أقل كجوهر متحرك. وذلك هو منشأ عقمها. إن فهم النص، إن كان فهما ثابتا يستند إلى ميتافيزيقا التنزيل الواحد والمورد الواحد، وليس إلى هيرمينوتيقا النزولات المتعددة، فلن يكون فهما في مستوى حركة الحياة. على أن لهذه الصيرورة في المعنى قانونها مثلما أن لصيرورة الأشياء قانونا ينظم حركيتها. إنها حركة موزونة (= "ومن كل شيء موزون") وليست تيها وضلالا أو عماءا. إن الإسلام هو دائما مشروع مفتوح على المستقبل. فالمؤجل

من المعنى في الإسلام التأويلي، هو بحجم المستقبل وامتداده بمنظور عقلاني مختلف، يصبح العقل فيه فعالية متقلبة، وليس عقلا متافيزيقيا ثابتا ونهائيا. بهذا المعنى، فإن الإسلام التنويري (=التأويلي) يؤسس لميتافيزيقا مختلفة خارقة لبداهات العقل الثباتي، معانق للصيرورة مفارق لنهج الإقامة الأبدية. ليس عقلا مقموعا تحت ميتافيزيقا المورد الوحيد والنزول التام، بل هو عقل منفتح على تاريخانية النزولات المتكاثرة على ممشى الوجود الصائر. فالوحي ينتج النص للمرة الواحدة فحسب، في حين يظل التأويل آلة تخارجاته وتولداته. إن مشكلة التنوير هي فهم انسدادي للنص. والرهاب من المعنى المتجدد، هو رهاب من صدمة الصيرورة بما هي صفة للحياة. إن إخراج الناس من ظلمة العماء إلى نور الحياة، هو فتحهم على صدمات الحياة في تقلباتها وتجدداتها. أي أن هذا الخروج هو خروج من ضيق المورد الأول إلى فسحة الموارد الممكنة. فالنص يدور مع الحياة وجودا وعدما. ويتناسب مع شروطها وصيرورتها.

شريعتي ومعيار المسؤولية ـ بين التشيع الصفوي والتشيع العلوي

يقودنا الحديث إلى إحدى كتابات علي شريعتي التي تعتبر نقلة نوعية على طريق التنوير على صعيد التقريب إن لم نقل التوحيد المذاهبي. قبل قليل، ذكرنا بأن الإسلام التنويري هو الإسلام التأويلي الذي ارتبط بموقف علي بن أبي طالب ضد جبهتين تاريخيتين، كانتا سببا في تفرقة المسلمين: الإسلام الإقطاعي الأموي الذي وصفه الإمام علي بـ"الخدعة" ـ في حادثة رفع المصاحف ـ والإسلام الحروراثي الخارجي بوصفه تسطيحا للإسلام وانغلاقا عن مفهوم الحياة وطعنة في خاصرة التأويل، الإسلام الذي وصفه الإمام نفسه بـ"كلمة حق يراد بها باطل". والحق يقال؛ إن النزاع التاريخي الحقيقي، ليس بين السنة والشيعة، بل هو بين الأموية التي تنكرت تحت شعار السنة والجماعة، فقمعت بذلك أهل السنة التي كانوا دائما يدركون مكانة علي بن أبي طالب. الأموية سطو على "التسنن". والخوارجية خروج على

التشيع العلوي. فهل كان علي شيعيا أم سنيا؟! نعم، إن عليا ناصر السنة وخدم الجماعة. وما نقمت عليه الأموية إلا لأنه تشبث بالسنة وحافظ على الجماعة. فعلي هو بالأحرى أمير الشيعة الذين هم أنصار السنة. بوصف التشيع حركة طليعية نحو التسنن وليس العكس.

إن التشيع في نظر شريعتي ليس طقوسا أو مؤسسة أو طائفة أو دولة... بل هو موقف ورؤية تتلخص في الإسلام العلوي بوصفه حركة وسيرورة في فهم الإسلام؛ **فهما لا يتوقف عند مرحلة معينة أو نسق ما أو... التشيع إذن، هو موقف النباهة في الإسلام، موقف التنوير**..فكل من سلك مسلك التنوير والعدالة الاجتماعية هو إذن يقترب من التشيع العلوي بوصفه الإسلام التنويري ـ التأويلي ـ إن التشيع العلوي في لحظته التاريخية، هو الإسلام المحمدي أو التسنن المحمدي.

لعل المعادلة الخاطئة التي صدمت علي شريعتي، هي تلك التي تعبر عن منتهى التوتر المذهبي بين التشيع الصفوي والتسنن الأموي. فالتسنن الأموي(=ويقصد به الوهابي) يرى الشيعة شر من اليهود (= إسرائيل)

والتشيع الصفوي (= الطائفي) يرى السنة شر من اليهود (= إسرائيل)

النتيجة المنطقية؛ أن كل المسلمين هم شر من اليهود.

والحال، ليس ثمة صراع بين التشيع والتسنن (=التشيع العلوي والتسنن المحمدي)، إذ التشيع العلوي هو نفسه التسنن المحمدي، بل الصراع هو بين التشيع الصفوي والتسنن الأموي. ثمة لحظات من تاريخنا كان لها دور أساسي في تغذية الاحتقان المذهبي والتوتر الطائفي. التشيع العلوي هو تشيع مسؤول.. عالم.. تحرري.. مع الجماعة لا خارجها.. غيور على وحدة الأمة. لقد قدم شريعتي نقدا جذريا للمراسيم والفولكلور الصفوي الدخيل على الإسلام مع التأكيد على وجود عينات من التشيع العلوي داخل التشيع الصفوي. قطعا، لم يقف شريعتي من هذه المراسم موقفا فقهيا بأن يترتب عليها معنى البدعة، فلهذه المراسم دلالة رمزية واجتماعية

خاصة، ساهمت كما يراها مناصروها، في استمرار حضور الظلامة العلوية. ولكن هذه المراسم ما أن تحولت إلى مؤسسة، حتى فقدت عمقها الشعوري وتحولت إلى روتين وطقوس باردة ومكرورة. لعل ثمة وجود مبالغات عند شريعتي في تصوير النموذج الصفوي؛ وكأنه شر مطلق ووبال على التشيع. وهذا ما يناقض الرؤية الموضوعية التي تغفل وجود عينات ـ قد تكون أقل تأسيسا من الدولة الصفوية ـ شهدها التاريخ الإسلامي. إن الدولة الصفوية هي جزء من أزمة العالم الإسلامي، بل والتاريخ الإسلامي. فليس التعصب الصفوي أقل من التعصب التركي. لكن هنا ندرك أن علي شريعتي يتعامل بشكل تعبوي مع الموضوع. فأفكاره ليست مجرد تحليل لوضع قائم، بل هي أيضا لها أبعاد وظيفية. الأمر الذي يفسر لنا سر هذه المبالغة، هذا من منظور عام، أما لو تعمقنا في هذا الطرح، فسوف نجد أن شريعتي لا يحب أن يبرر للتشيع أي هفوة، لأن التشيع في نظره وفي نظر أصحابه هو ثورة طليعية في التاريخ الإسلامي. إذا كان الرسول الأكرم ـ ص ـ يقول: "أنا وعلي أبوا هذه الأمة"، فإن عطف الأب ورحمة الأبوة ومسؤوليتها تجاه الأمة، لا يرفعها عقوق الأبناء ولا يخدشها أي عامل آخر. شريعتي لا يبرر للتشيع بوصفه في دلالته التاريخية موقفا واضحا وحركة احتجاج. والحال، أن التشيع الصفوي يرفض حتى التطوير في أداء الشعائر الحسينية، ليمنحها لونا أحمر بدل اللون الأسود.. بوصفها شهادة لا مصيبة.. وبالمعنى العام والمغزى الكبير للحدث وليس لتفاصيله الاستعطافية.. فالمشكلة في المراسم ليس في كونها أو عدمها، بل في أنها رموز ودلالات تتناسب مع تشيع مؤسسي جامد، لا حركة دؤوبة. والإسلام التنويري (التأويلي) هو إسلام حركي يواكب المتغيرات. فكيف يستقبل الحركية في الحياة ويقر بالجمود في الأذواق؟! فالمراسم متى ما خاطبت الذوق المعاصر، كانت لها دلالة رمزية حيوية... ومتى ما تحولت إلى طقوس غرائبية فقدت رمزيتها وأصبحت ترديدا ورهقا يصادم الذوق.

لعل واحدة من إرهاصات الإسلام التنويري، هي الخروج من ظلمات التاريخ التنازعي إلى نور الحاضر والمستقبل. ومن ظلمات الأرحام المولدة للصدام إلى نور الحياة المنفتحة على التعايش. ومن جهل الفرقة إلى نور التوحيد والوحدة. إن إسلام التنويري لا يقبل بالفرقة. لا بل لا يقبل حتى بالتقريب. إنه يؤمن بالوحدة. فمناط الوحدة ليس نهاية الخلاف في الفروع الذي هو مقتضى الاجتهاد، بل مناط الوحدة أن يكون قلبك وعقلك على قضايا الأمة الكبرى. فإذا كنت كذلك، فأنت سني بامتياز. فإذا كنت سنيا بهذا المعنى، فأنت شيعي بامتياز.

إذا كان ولابد أن تستمر هذه الفظاعات، فعلى الأقل، لا مانع في أن ننصت إلى هذا الدرس الشريعاتي الذي أدرك غور التشيع العلوي بعيدا عن طقوسياته السيوسيو- ثقافية. إن التشيع العلوي مناقض للتشيع السوسيو- ثقافي أو التشيع السوسيو- تاريخي. حيث التشيع الصفوي مصداق لذلك.

لئن كان هناك من أبعاد للثورة الإسلامية في إيران، فهو هذا التخفيف الملحوظ لأوزار التشيع الصفوي. يمكننا القول، بأن التشيع الإيراني اليوم يخرج من صفويته. في حين نلاحظ أن بعض أشكاله العربية مصرة على المنحى الصفوي. التشيع الصفوي في الخطاطة التي وضعها علي شريعتي ـ وخلافا للتشيع العلوي ـ هو تشيع طائفي مغلق على نفسه، في حين أن التشيع العلوي اليوم في إيران يعبر عن نفسه من خلال أسبوع الوحدة الإسلامية الذي أعلنه الإمام الراحل، بالإضافة إلى فعاليات التقريب ومشاريع الوحدة.. أمام الطابع القومي الذي وسم التشيع الصفوي، فإنه اليوم مرفوض من خلال عنوان الجمهورية الإسلامية (=فهي جمهورية إسلامية في إيران وليست جمهورية إيرانية إسلامية). أما حينما كانت ردود الفعل تجاه بعض روزخونيي التشيع الصفوي يعتبرون السنة شرا من اليهود، نلاحظ أن القضية الفلسطينية اليوم هي القضية المركزية في المشروع الإيراني كما يوحي واقع المقاومة، فضلا عن مشروع يوم القدس العالمي كما أطلقه الإمام الراحل.

هل يحتاج التشيع أن يكون طائفيا؟ هذا أمر أصبح اليوم محل نقد شديد. فالشيعة في لبنان في طليعة الرافضين للطائفية السياسية. والمسؤولون في إيران هم أكثر حماسة اليوم لتجاوز ذلك التوتر التاريخي الذي زاد الأمة تمزقا.وهكذا هم شيعة العراق أو باقي دول الخليج. لا أحد اليوم يملك حل مشكلة الخلاف بالعنف أو بعلم الكلام، في وقت لم يفلح في حلها جهابذة العنف وعلم الكلام في القرن الرابع الهجري وما سبقه وتلاه من القرون. كيف نحلها نحن الذين أصبحنا في أمس الحاجة إلى تحديد مهامنا أمام متطلبات مرحلة، أصبح الإسلام فيها مستهدفا كله، للمحو والتهجين. وأصبح كل مسلم متهم، سواء أكان سنيا أو شيعيا.

التشيع العلوي الذي كشف عن نموذجه شريعتي، هو موقف احتجاجي من داخل الإسلام ومن أجل الإسلام. فالشيعي العلوي، الذي هو السني المحمدي يتحرك في طائفة كبيرة إسمها الأمة الإسلامية، وليس في حاجة إلى أن يشكل له أجساما وتجمعات طائفية وحشاشين ومليشيات. لقد استغل أبو سفيان الاضطراب الذي ساد المجتمع الإسلامي على إثر أحداث[1] سقيفة بني ساعدة. وجاء في لحظة يأس الإمام علي بن أبي طالب من أن يكون الأمر له. وكان قد قال: لو وجدت أربعين رجلا [لفعلت كذا وكذا]. بالتأكيد لا يعني ذلك الفتنة البتة. بل يعني تدارك الأوضاع حتى لا تأخذ أبعادا سيئة في المستقبل. لكن ها هو الإمام علي نفسه وفي الوقت الذي يأتيه أبو سفيان ويقترح عليه مشروع حرب أهلية قبلية ويقول له:"لو شئت لأملأنها عليك خيلا ورجالا". واصفا الخليفتين الأول والثاني بأنهما من أقل أحياء قريش. علي بن أبي طالب يتحدث عن أربعين رجل صالح وشاهد من الأمة، وأبو سفيان مستعد أن يضع بين يديه جيشا جرارا من المنافقين والمرتزقة. ولكن علي بن أبي طالب يرفض هذا العرض المغرض ويقول له: ما أردت بها سوى الفتنة!.

ليس الهدف عند علي بن أبي طالب هو الأمارة. فهي عنده ـ كما قال لابن عباس بذي قار ـ أقل قيمة من نعله. وإنما أراد بها الإصلاح. ومتى ما أصبح الأمر

مدعاة للفتنة فإن التشيع العلوي يحتم على صاحبه أن يقف مع وحدة الأمة وإصلاح نظامها. حيث هنا تحضر كلمة علي بن أبي طالب: لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين وكان الظلم فيها علي خاصة".

والواقع، أن هذا الموقف يدرك تماما في التشيع العلوي حيث ـ وكما قال شريعتي ـ يمكن العثور على بعض من عيناته في التشيع الصفوي. وكل عالم دين مسؤول وواعي، يدرك ذلك الموقف تماما. فالمشكلة تأتي أحيانا من قبل خطيب حروراني أو متسنن أموي أو روزخون صفوي مسكون بهاجس الجدل وردود الفعل. لعل ثمة من له مصلحة في هذا التمزق الذي أصبح قبيحا ذميما في زمن فلسفات الخلاف، ومجتمع التعددية، والحوار الحضاري والتعايش السلمي والوحدة الوطنية والسلم المجتمعي والتسامح. إنها مشكلة تتصل برؤية متخلفة عن العصر وأيضا لخطباء ودعاة وروزخونيين، عمر فيهم سبات الثرثرة الطائفية في حجور وكهوف التسنن الأموي والتشيع الصفوي.

لقد فوتت أزمنة الصراع الطائفي الفرصة على المسلمين، لكي يستنجدوا بوعيهم المعاصر، ليدركوا إلى أي مدى باتت تلك النزاعات متصلة بجذور قبلية أو ميركونتيلية أو عرقية. وأن الوعي المعاصر يتيح لأبناء الأمة أن يدركوا بأن السني ليس هو الذي شتم عليا على المنابر قرابة قرن من الزمن. وإنما فعل ذلك التسنن الأموي. وأن السنة ليسوا هم قاتلي الحسين بن علي بكربلاء، بلى، الذين فعلوها هم أولئك الذين حاصروه في الصحراء حتى لا يعلم بمقتله باقي الأمة. فالأمة بسنييها وشيعييها لم تقتل الحسين ولم ترض بذلك بعد أن سمعت به. الكل في هذه الأمة جرت عليه أحوال وصروف دهرية غيرت من أمزجتهم وفككت عقدهم وهذبت سرائرهم وروضت غرائزهم. فلا جرم قد يقع فيه المسلمون اليوم ـ شيعة وسنة ـ أسوأ وأقبح من نعرة طائفية أو تغالب من أجل جر هذا أو انتزاع ذاك من بين أبناء

المذاهب والطوائف. إن المسألة الكبرى اليوم والمهمة الأسمى للمسلمين أن يكونوا مسلمين وكفى.

فحيثما اقترب الشيعي من علي بن أبي طالب إلا واقترب من التسنن المحمدي. وحيثما اقترب السني من التسنن المحمدي كلما اقترب من علي بن أبي طالب. حتى قال سعيد الخدري: كنا نعرف المنافقين بكرههم علي ابن أبي طالب، كما ورد في الصحاح. فالأمة كلها شيعية وسنية في آن. شيعية بقدر تسننها، وسنية بقدر تشيعها. **وما دون ذلك خرط القتاد!.**

هكذا رأى علي ابن أبي طالب

وهكذا رأى علي شريعتي

وهكذا رأى أعلام الأمة وبناتها

وهكذا رأينا!.

تطبيق ثاني

تأنيث الأنثى*

ـ تصحيح المنظور الديني إلى المرأة: رؤية تأويلية ـ

«وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت»

من سورة التكوير.

يحيلنا المورد الأول للآية أعلاه، على أن ثمة ظاهرة رهيبة شاعت في المجتمع العربي خلال العصر الجاهلي. وهي الظاهرة نفسها لا تزال تشيع بأشكال مختلفة وتعابير شتى.كان ثمة في البدء، اجتماع قبلي يتشكل من قوم جفاة، جعل منهم المجال الوحشي أهل فظاظة، قساة القلوب،تستبد بأذهانهم نزعة ذكورية مفرطة حد الشطط. نزعة لا تسكن ذهن الفارس المغوار، الصنديد، حامي العشيرة،، فحسب. بل تتعداها إلى أذهان النساء أنفسهن. نزعة، ترى في المرأة مصدرا للهزيمة و مستودعا للعار. وبما أن العار يجب أن يزول من رحاب الاجتماع العربي، إذن فعلى المرأة أن تزول و تغيب نهائيا لصالح هذه الطهرانية الذكورية. تعدم المرأة و ذنبها الوحيد، أنها ابتليت بالوجود في مجال سوسيو ـ ثقافي يعاني من تخمة القيم و المعايير والأحاسيس الذكورية، إلى حد الجريمة؛ أي الوأد تحت التراب! وهو دفع للعار و ليس هو العار!

(١)

المرأة مصدر للعار؛ تلك قصة قديمة ليس العرب بدعا في ذلك. لم تصمد أمام هذا الاستئصال التاريخي حتى أقدم الكتب المقدسة لدى أتباعها. فلقد عملت الممالك اليهودية على ترويض الكتاب المقدس كي يستجيب لهذا النفي الأبدي للأنثى.كما أن التقاليد الرومانية أقحمت تصوراتها في العهد الجديد.وبما أن القرآن

ظل عصيا على هذا النوع من التطويع، فقد تعرض إلى اجتياح شروح ذكورية بالغة في جنوحها اللامعقول.بما كرس ظاهرة هروب المسافات بين الجنسين.

(٢)

لقدأكل آدم من الشجرة الممنوعة.ورغم كونه زود بعقل جبار، إلا أن المرأة بغوايتها حفزته إلى ارتكاب المحذور؛ أن يأكل من شجرة ظن بوحي من خصيمه إبليس أنها شجرة الخلد. هذه القراءة السيئة لمشهد يفيض دلالة ومعنى؛ يختزل قصة الخلق في ميلودراما غواية الأنثى، في أقوى تعبير لـ "باندورا " أول كائن أنثى مارست الغواية استدراجا لايبيميتيوس أخو بروميتيوس. لتكون أول كائن أنثى حل بعالمنا لغرض تنفيذ مؤامرة انتقامية، فجرها امتلاك البشر للنارالمقدسة. إنها ـ أي الأنثى ـ اختراع زيوسي متأخر؛ كائن مزيف ومخاتل وماكر... ربما ما كان له أن يوجد لولا حادثة سرقة النار المقدسة ولولا لعنة زيوس على الإنسان. إنها كائن جزافي بامتياز! جاءت الأنثى. إذن ـ إلى العالم بأجندة تدميرية، حاملة في جيدها كافة أنواع الشرور. لكم كان العالم سعيدا يوم كان عالما ذكوريا خالصا، قبل أن تحل بفنائه لعنة زيوس الكبرى.

(٣)

حينما تعدم الأنثى وتغيب من دنيا العربي، فهذا معناه أن على قيم الأنوثة أن تغادر المجال والذهن العربيين. لم يكن العربي حينئذ يدرك بأن الأنثى ليست الآخر الذي يتقاسم معه الوجود على الأرض. بل هي ساكنة أعماقه. هكذا فإنه حينما أصبح المجال ذكوريا خالصا اختل الاجتماع والنفس البشريين.

يستبد العصاب بسيكولوجيا العربي حيثما تنامى الشعور بالرهاب من العار المتوقع،كي تكون المرأة وبالتالي قيم الأنثى، خاضعة لآليتي النبذ اللاشعوري.

فالعربي قبل أن يقدم على وأد الأنثى في التراب يقوم بقتلها و إقبارها في أعماقه. ظاهرة وأد البنات، هي المثال الساطع لما يجري في ذهن العربي بصورة دائمية.

تحيلنا عملية الوأد في التراب إلى مدلول آخر هو الكفر بالمرأة. فالفلاح يكفر البذرة في التراب؛ أي يواريها تحت التراب. فالوأد رديف الكفر لغة. أي الحجب والستر. لكأن العربي يقوم بعملية كفر وحجب لقيم الأنثى في ذهنه ولغته وثقافته خوفا من أن يستباح. إذن الوأد رديف للكفر. و الكفر بالمرأة مساوق لظلمها؛ إن الكافرين لهم الظالمون". لم يكفر العرب بربهم الأعلى ويشركوا به فحسب، بل لقد كفروا بالمرأة أيضا، وكانوا أشد كفرا. فكانت المهمة غير ناجزة في سبيل إثبات الله و إثبات المرأة في الوعي العربي.

(٤)

يظل للأنثى حضور في سيكولوجيا الرجل. إنها الجانب اللاواعي من شخصيته. أما فعل حجبها ووأدها في اللاوعي فيتم بصورة غير سوية. إنها عملية معقدة للغاية. فالراموز العربي يشبه المرأة بالشيطان لجنبة غوايتها. ولهذا التمثيل دلالة تأويليةغاية في الأهمية. فهو إذ يعمل على طردها، يداعبها سرا في أقوى لحظات انكساره وفقره الذكوري، وعلى مسافة من رقابة محيطه الذكوري المتسلط؛ معترفا بالحاجة إليها، ومعبرا بسلوكه المزدوج، بأن شططه الذكوري المعلن، هو محض عبث، سرعان ما تفضحه اعترافات الإستفراد بالأنثى. وهذا مصداق قوله تعالى، لمقام التشبيه المذكور: "فإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون. يبدو من السلوك العربي الطارد لكل ما هو أنثوي، أن ثمة قناعة مغشوشة بأن العربي يمكنه إقامة حياة تامة بمعزل عن الأنثى. إنها مجرد متاع ومتنفس لجنون الذكورة. وهذا يمكن تعويضه من داخل عالم الذكورة. يتساءل القرآن الكريم: " وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت ". أي بأي ذنب تقبر الأنثى وثقافتها في مقبرة الذكورة

العربية؟! وبأي ذنب توؤد المرأة في مقبرة الحياة الاجتماعية وتوارى تحت أتربة الأدوار الد نيا والعطالة. بلا، إن ذنب هذه المرأة هو في كون الرجل العربي رسم لها صورة خاطئة ومرضية في ذهنه ثم حاكمها بموجبها. فالسؤال القرآني أعلاه لم يجب عنه العربي. بل لشد ما عاند وأخذته العزة بالإثم. إن عملية الوأد اللاشعوري لصورة الأنثى في الذهنية العربية ولد في النفس العربية حالة الغم التي تفيد معنى العصاب. يقول القرآن " فاستجبنا له ونجيناه من الغم". ولما نستخبر عن سبب هذا الغم، يجيبنا القرآن نفسه: " وقتلت نفسا فنجيناك من الغم". أي أن الغم هو نتيجة قتل النفس. وهو الغم نفسه الذي يترتب على قتل الأنثى ووأدها في الأرض أو إقبارها في اللاشعور. وهي عملية وأد تتم بصورة لاشعورية وفي سرية كاملة؛" وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون". وهنا الأمر يتعلق بكتمان قتل الأنثى في أنفسهم، وهو فعل بالنتيجة غير سوي. "إن قتلهم كان خطا كبيرا." إن السؤال القرآني السالف الذكر، هو الخطوة الأولى في مسلسل إخراج ما يكتمه العربي. اجتماعيا، كان الوأد أمرا جاري به العمل، غير مطروح للنقاش. نفسيا، ثمة غم يخفيه العربي. فالنجاة من الغم باستخراج ما تكتم النفس من جريمة الوأد اللاشعوري للأنثى أي الجواب عن سؤال: " وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت". سؤال لا يزال مطروحا على العقل العربي. وهو أرضية الاعتراف الكبرى التي ترهص لإقلاع وعي حقيقي بالمرأة.

إن وأد المرأة وكبت قيم الأنثى في اللاوعي الفردي والجمعي العربي هو نتيجة استضعاف المرأة بوصفها غير قادرة أو مؤهلة لامتشاق السيوف وامتطاء المتون و الذود عن العشيرة. إنها بالأحرى من جنس يمكن غنمه في الغزو. من هنا فإن استضعافهم للأنثى ساعد على قتلها في ظل أنماط اجتماعية تسوغ هذا الطرد الهوسي للأنثى؛ إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلون". الوأد اللاشعوري للأنثى يؤدي إلى اختلال شخصية الفرد وهشاشة الإجتماع. فإذا كانت الأنثى أختا للذكروقيمة متاخمة للذكورة: إن المؤمنين إخوة" و"النساء شقائق الرجال" فإن قتلها

يثمر ثغرة في جدار الذكورة المستعلية و الممانعة. الأمرالذي أنتج اللاتوازن الذي أدى بدوره الى خسارة الشخصية؛ فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين". فالخسارة نتيجة مؤكدة في كل اشكال القتل. و مصداق في وأد الأنثى قوي: "قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم".

يتضح تماما أن وأد الأنثى و إقبارها لاشعوريا هو فعل سفهي يقوم على جهل فاحش. فالرجل العربي ذو النزعة الذكورية الطاردة للأنثى رجل سفيه ـ إذن ـ والسفيه هوالذي لا يحسن صرف المال وتدبيره. بل إن القرآن يعلمنا بأن السفيه هو الضعيف: "فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفاً". والسفيه أيضا هو الشيطان" وإنه كان يقول سفيهنا على الله شططا." ولذلك كان المبذرون إخوان الشياطين لانهم ضعفاء لا يقدرون على تدبيرالمال. فهم مسرفون. وكأن العربي السفيه بطرده المرأة كان يتمثل حالة من الإسراف في هذا الاستغراق الذكوري. وبذلك يكون العربي ـ قديما و حديثا ـ قد ناقض ملة إبراهيم بصنيعه هذا": ومن يرغب عن ملة إبراهيم الا من سفه نفسه". إن النزعة التهوينية للأنثى في ثقافة العربي تعود إلي مهانة الدور الذي أناطه بها و إلى مهانة الصورة التي يحملها في ذهنه عنها. إذن هي استهانة راجعة إلى استحضار لاوعي لمظاهر العار والهزيمة، تلك التي تمثلها صورة الأنثى في المخيال العربي.

(٥)

لقد اعتبر العربي نفسه حاميا لشرف العشيرة. وجاء الإسلام ليكسر القاعدة ويجعل الشرف مسؤولية مشتركة بين الرجل والمرأة سواء بسواء، بعد أن تبين أن الرجل هو من يتحايل على شرف المرأة. فالرجل الذي يحمي عشيرته لايرى غضاضة في أن يخرق القاعدة ويعبث بشرف العشيرة الأخرى. لقد جاء الإسلام كي يجعل الشرف قضية إنسانية كونية. إذن شرف المرأة شأن تتولى المرأة حمايته،

ولكن أي امرأة في أي اجتماع؟ المرأة التي تملك إمكانية حماية نفسها من سطوة الذكور، هي امرأة حرة داخل دولة القانون. الرجل كان دائما يحمي ذكورته وليس شرف المرأة. لاوجود إذن لذنب حقيقي وراء فعل وأد البنات. فالذنب الوحيد الذي يبرر فعل القتل هو الذنب الواقعي وليس المتوقع: " ولهم علي ذنب فأخاف أن يقتلون". أما ذنب المرأة فليس على المرأة بل هو من اختراع التصور الذكوري للأنثى وقضاياها في المجتمع العربي الجاهلي. بل إنها تمجد الفحولة والفروسية والذكورة. لم يكن من عادة العرب أن ينسبوا إلى الأنثى. وإذا حدث مثل ذلك فهو من باب المعيرة. ولكننا بعد الإسلام سمعنا عن الفاطميين وأبناء فاطمة. العربي فارس ومقاتل صنديد. لكنه لا يقبل بالهزيمة على الإطلاق. هذا بلغ علمه. أما الواقع فإن العرب قبل بالهزيمة مذ أدمن على وأد بناته؛ حقا لقد هزمته المرأة. لقد كانت الظروف الاجتماعية للمحارب تفرض عليه النظرة الدونية للمرأة بوصفها محمية لاحامية. فدورها ـ الثانوي ـ لا يتجاوز التنفيس عن رهق الذكورة ومعاناتها. لقد اعتادت المرأة العربية أن ترى نفسها متاعا تحت تصرف الرجل. وأن رغبتها إليه هي بدافع الحاجة الوجوبية بينما حاجته إليها هي تنفيسية. في بلاد الهند تحرق الأرملة نفسها فورا بعد وفاة زوجها. إنها تدور معه وجودا وعدما. والأمر سيان في المجتمع العربي الجاهلي. تلحق المرأة بباقي الموروث والأمتعة إما أن يملكها الوارث أو يبيعها، فله الخيار.

(٦)

إن طبيعة الحرب، ونمط المعارك فرضت على العربي قدرا من استضعاف المرأة. وقد أصبحت محنته اليوم مضاعفة. يتعرض العربي إلى صفعة من الجندية الإسرائيلية الأنثى فتكون معاناته أكبر. وحينما كان صدام حسين يزهو متفاحلا، على أنه سيسبي المقاتلات الأمريكيات. حصل العكس تماما، لقد كانت شوارب العربي

تعفر في التراب من قبل هؤلاء المقاتلات. لقد اختلطت الفروسية بالذكورة عند العربي حتى في زمن الحرب الإلكترونية. هكذا باتت المرأة فارسا مهاب الجناب. لقد لقنت التكنولوجيا درسا للعربي حتى لا يقرن أبدا بين الفحولة والحرب. فيرسي بهذا نظاما ظالما للمرأة بموجبه يستبيح كل حقوقها.لم يطور العربي وعيه بالتفوق والقوة؛ فالقوة ذكورة والذكورة قوة، والزواج بينهما أبدي!

(٧)

يتعلم العربي كبت الأنثى منذ نعومة أظفاره. وحينما تحكي له أمه بعض القصص، فهي تحدثه عن مغامرات الفارس المغوار والصنديد الفذ. هكذا يتشكل مخيال الطفل العربي. إن الأم هنا تشكل خزانا حقيقيا لقيم الذكورة. ولتعميق هذه القيم، كان العربي يتربى عادة في بيوت بدوية كي يتعلم اللسان العربي والشعر والفروسية وكل قيم الذكورة التي تتمتع برسوخ استثنائي في بيئة الأعرابي. والأعراب بهذا الخصوص ـ وقد قلنا بأن الكفر بالله ساوق الكفر بالأنثى ـ هم " أشد كفرا ونفاقا ". فهم أشد فتكا وكبتا للأنثى. ولعله من المديح، وبالغ الفخار، أن يقول العربي لابنه: إنك فارس وإنك لرجل! لكنه من الذم والمعيب أن يقول: رأيت زيدا يبكي بكاء العذراء في خدرها.

كل الأقاصيص التي كانت تروج في المجتمع العربي حاكية عن البطولة والمغامرة وقيم الذكورة. وقد كان حقا، ثورة في المجتمع العربي أن يأتي القرآن بأقاصيص أبطالها نساء. مثل سورة النساء، أو سورة مريم، أو الممتحنة..أجل، فحيثما نما حب الله في النفوس، نما حب المرأة معه! ألم يقل صاحب الدعوة : حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة.

(٨)

حينما يتحدث التحليل النفسي عن تعايش الذكورة والأنوثة في الشخص الواحد لم يكن يفعل أكثر من اكتشاف حقيقة معاشة. كل ما هنالك أن البعدين لا يتعايشان على قدم سواء. فقد قدر لأحدهما أن يسود فتسود قيمه أيضا.الجانب الأنثوي من الرجل Anima يقع على هامش الوعي، كما يسكن الجانب الذكوري من المرأة Animus منطقة اللاوعي. **الأنوثة هي الجانب اللاواعي من الرجل، فيما الذكورة هي الجانب اللاواعي من المرأة.** إنها لعبة حضور وغياب في منتهى المخاتلة والتعقيد. على ان الوعي ليس هو الشخصية كلها. أحيانا لا يمثلها على الإطلاق.إن وعينا، بالأحرى، تصيغه ثقافتنا وموروثنا وبيئتنا. فلو عاش الرجل العربي بيئة مختلفة لربما انفتح سلوكه ووعيه أكثر في اتجاه التسامح مع أحاسيس الأنثى، باعتبارأن حقها في الوجود يفرض حقها في التأنيث. هذا التأنيث الذي ترفضه الذكورة الجامحة بكثير من الإسراف. ما يجعل الإجتماع العربي واقعا في مواجهة أبدية ضد نظام الأشياء؛ ذاك النظام القائم علىأساس تقاسم وظيفة التذكير والتأنيث لعالم يتوقف نهوضه على سنة التزاوج.اذن نحن أمام معايير نسبية. ففي مملكة الأسود، الاسد نائم واللبوءة تصطاد. الصيد ليس فعلا ذكوريا في مملكة الأسود. يخشى الرجل العربي أن يذرف دموعه ليس لأنه يعدم إمكانية للانفعال العاطفي ولكن مخافة أن تخدش ذكورته. إنها مفارقة كائن يسعى لاجتراح معجزة تذكير عالم متجذر في نظامه المزدوج. فالديمقراطية والحق في التعددية يبدآن من هذا الشعور والإستيعاب للبنية المزدوجة لأنطلوجية الكائن. إذا كان القرآن الكريم قد نزل بهذه الحقيقة؛ ازدواجية البناء الكوني، فذلك حتى يبعد عن الإنسانية شقاوة الإستبداد الواحدي بالنوع: طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. ومصداق هذا التذكير،في آية: ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليهاً. فكيف إذاك يستقيم التساكن بين المتنافرين

والمتدابرين. أين هي الذكورة الجامحة من سنة الله في خلقه: ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون.

(٩)

ليست المرأة أداة تنفيس بيولوجي للرجل وكفى. و ليست كائنا معدا للإنجاب فحسب. فبعد أن أتاحت تقنية الاستنساخ قدرة إنجابية للمرأة باستقلال عن الرجل، أنـا للرجل أن يستمر في هذا الإختزال لأنطلوجية الأنثى في انشحانات بيولوجية وغريزية آنية. فما دام أن الاستنساخ يتوقف على خلية جسدية وبويضة؛ تكون المرأة خلافا للرجل أقدر على الإنجاب باستقلال. وسوف يكون الرجل أحوج إليها منها إليه في عملية الإنجاب.إن للإستنساخ دلالة أخرى غير ما يروج حول مشكلاته العلمية والأخلاقية،كونه كشف عن آلية تظهر أن من مقدور المرأة أن تنجب باستقلال، في حين يتعذر ذلك على الرجل. وبذلك يضع الإستنساخ حدا لهذا السطو الإختزالي الذكوري لأنطلوجية الأنثىالقائمة مع الذكورة وليس نفيا من منسياتها. ومع ذلك فإن علاقة الرجل بالمرأة لا يمكنها أن تنتهي مع ظهور الاستنساخ طالما الرغبة والميل إلى بعضهما يمثل حاجة أسمى من أن تحصر في حاجة الإنجاب. وكما أن قيم الذكورة هي أقل من أن تحتكر الحياة؛ على الأقل لايمكننا اعتبار وضعية المرأة حتمية فرضها وضعها البيولوجي لأنها بيولوجيا يمكنها الاستغناء عن الرجل.

الدعارة كصناعة ذكورية ومصداق ظلامة المرأة!

لقد شهد المجتمع العربي الجاهلي ظاهرتين هما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة؛ الاستضعاف الكامل للمرأة تحت وطأة ذكورة بلغت قمة الشطط. وهما ظاهرة وأد النساء وظاهرة الدعارة. يئد العربي المرأة تحت التراب ويحملها جريمته، قبل أن تبلغ الحلم. إنها تستحق ذلك لأنها جاءت إلى العالم أنثى. أو لأنها حلت بفناء

العربي الذي أراد للعالم أن يكون ذكوريا طرا. ذلك هو ذنبها الوحيد. وبعد ذلك لا يجد حرجا في أن يكرهها على البغاء، ويحملها جريمته. وقدجاء الإسلام بمنطق مختلف تماما؛ بأي ذنب قتلت؟ ألأنها امرأة؟ أجل، لكن النساء شقائق الرجال.. أم لأنها امرأة لاحق لها في التحصن، أجل ولكن لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا!وهي جملة ليست شرطية، فلا مفهوم لها كما ذكر الأصوليون، حتى وإن بدت في هيئة الشرطية.

باختصار فإن الدعارة ظاهرة ذكورية ليس للمرأة فيها سوى الدور السالب. ثمة امرأة أكرهت ذكوريا، اقتصاديا، اجتماعيا على عرض جسدها. وثمة زبون ـ رجل ـ يطلب الجسد. إذن هي مسألة عرض وطلب. المجتمع ذكوري، والقيم ذكورية، والسلطة ـ وإن كان اللفظ مؤنثا ـ ذكورية؛ فكيف يتسنى للأنثى المستضعفة أن تخرق قوانين وحواجز هذا الإستفحال الذكوري، كي تفرض رغباتها؟ تلك إذن، المفارقة. عمليا تزدهر ظاهرةالدعارة في المجتمع الفقير، وفي البلاد المتخلفة، وفي الهوامش القروية المهاجرة، والرابضة على تخوم المدن. حيث المناخ المساعد على تفكك الأسرة والغربة والفقر والجهل والأمية . إن المرأة العاملة، المستقلة والحرة والمتعلمة لن تكره على الدعارة. فالذين يصنعون الدعارة ويسوقونها هم الرجال الذين يصنعون الجهل والأمية. فالطريق إلى القضاء على الدعارة ليس في مزيد من حصر المرأة ووأدها، بل بمزيد من تعليمها وتحريرها. فالمومس ليست حرة بل هي من الرقيق. ومتى ما تحررت، عرفت كيف تصون كرامتها وتحفظ شرفها.

في الخطاب النسائي المعاصر

في أغلب الأدبيات النسائية اليوم ـ لاسيما التي تنحدر من الهيئات والمنظمات النسائية الغربية نلاحظ تضخما أيديولوجيا لا يمس جذور المشكلة. تختزل المرأة ضمن خطاب ذكوري مقنع. ما يعني أن الإيديولوجيا النسائية حتى اليوم هي من أكثر الإيديولوجيات خطرا على الأنثى. إنها بالأحرى نضالات تقوض حق الأنثى في

التأنيث. فتحرير المرأة وفق هذه المعايير هو تحريرها من آخر ما تبقى في حوزتها من قوة أنوثتها. إن في الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجال والنساء تكمن مغالطة أيديولوجية، تتهدد الأنثى وتخضعها للترويض الذكوري كي تستوي ذكورة خالصة. أي حتى تصبح الأنثى مساوية للذكورة، يتعين عليها أن تتحول إلى انخداع Simulacre ذكوري؟

ربما العربي قاتل الأنثى كان أفضل من تغنى بها في غزلياته التعويضية. إن الخطاب النسائي، وخلف لغة المعايير والمساطير والأجرأة، ينطوي على رؤية فلسفية ماسخة لوجود المرأة. وهذا بالتأكيد لا ينفي أن ثمة حقوقا نسائية مجهضة، لجهة إنسانيتها المساوية للرجل، حيث لا كمال لأنطولوجيته إلا بالمرأة ومعها. هذا ما يجعلنا نصف الانطلوجيا العربية بأنها أنطلوجية ممزقة.

إن عمل المرأة ـ وهو حق مشروع لها ـ وحده لا يكفي. ففي مجتمع لاتزال تستبد به الذكورة سيصبح العمل وبالا على المرأة. لأنه لن يخفف عنها أعباء خدمة الذكورة. فعمل المرأة في الخارج هو هاهنا بمثابة عمل في السوق السوداء. فحتى لو كان الرجل فحاما والمرأة طبيبة فإنه يتعين عليها بموجب طغيان الذكورة، خدمته في البيت ألم تقرأ المثل: .Charbonier est maitre chez soi فحام وسيد في بيته. المشكلة هي أن المرأة هذا الكائن الشاعري حامل سر الجمال الوجودي، وجد خلال حقبة كاملة من الحياة البشرية على هذا الكوكب في محيط من الظلام صنعته الذكورة واستسلمت له الأنثى تحت ظروف موضوعية شتى. إن مشكلة المرأة هي جزء من ظلام عم الاجتماع البشري، مشكلة من صنع الأشرار. كانت المرأة ضحية الذكورة بكل أصنافها ظالمون ومظلمون: الظالمون كرسوا نموذج المرأة الداعرة التي لاتحسن غير الغواية أو محو متاعب الاستبداد اليومي باسترخاءات الليالي الحمراء.اما المظلومون المسحوقون، فقد تقمصوا شخصية الظالم المستبد فمارسوا تعويضا على أقرب كائن مستضعف بين ظهرانيه، أي المرأة.

كانت المرأة ولا زالت مظلومة في المجتمعات التي تعيش تحت وطأة الاستبداد السياسي والذكوري. إن قصتها، كونها وجدت في عالم قل احترامه للجمال واشتد كفره به. بعد أن لم يعد يتذكر بأن هذا الكائن الضامن لبقاء النوع وجماليته هوريحانة وليست قهرمانة،كماحكى علي بن أبي طالب (ع).

المرأة الحرة، تحررا مغشوشا في الغرب كما يقدمه المشهد الهوليودي، في تمثلها لمواقع الرجال أوتمثلها لفروسيتهم، المتقمصة لعنف الرجل ـ بل حتى تفاهاته ـ بعد أن أغراها لبس الجينز ـ في لحظات شذوذها الفيتيشي الذكوري ـ وركوب الجياد ولعب دور الـ «Pistolero والقرصان..لتؤكدعلى أن تاريخ الأنثى الحديث، هو بالأحرى تاريخ ترنح ذكوري. وبذلك قدمت نموذجا سيئا ومرضيا عن المرأة المتحررة؛ فالمرأةهنا تنحت هويتها الثالثة، كامرأة مترجلة.masculinisee الآن فقط أصبح وضع المرأة في خطر. فحتى الأمس القريب، كانت الأنثى رغم مواجعها ورغم شطط الذكورة وتعسفها، أنثى صامدة بلعبتها الأنوثية المثيرة ومخاتلاتها المحفوفة بالأسرار، وبألف ليلة وليلة من مكرها الأسطوري وغواياتها الساحرة.لكن، ها هي ذي اليوم، وقد استسلمت لبؤسها التاريخي، حينما تمثلت الذكورة بوصفها تعبيرا عن تحررها. تظهر المرأة رجلة أكثر من الرجل في الدعاية الهوليودية. ولازلنا ننتظر اليوم الذي تسمح فيه النيوليبرالية للمرأة بدور أسمى من ذلك. فهل سبق أن توقع أحدنا وجود امرأة رئيسة للولايات المتحدة الأمريكية؟! هذا مع أن المرأة في أقسى فترات الطغيان الذكوري ــ وأيضا أوضحه ــ حكمت في الشرق!؟ لقد استسلمت المرأة للذكورة ليظل السؤال المطروح بإلحاح؛ أي مستقبل سيكون للأنثى إذا نجح الخطاب النسائي في تحقيق مطالبه. إنني أخشى من مستقبل ذكوري بامتياز، حيث ستختفي المرأة ـ الأنثى ـ من مشهدنا نهائيا.

إنه غاية القول في الأنثى، بل غاية الإعتراف. ومع ذلك فإنني لا أجد الشجاعة في أن أسمح لها بالشراكة. لأنني أحس بما يحس به كل عربي. ويخامرني هذا

الكيمياء الذكوري وذاك التفاحل المستفحل. ومع رسوخ هذه الانطلوجيا الممزقة، أرى أن الحداثة؛ هذه العبارة المنحوتة على صيغة الأنثى، من شأنها، ومن شأن روائعها، بل ومن شأن عنفها القاسي أن يهذب جموح ذكورتنا المسرفة، ويصدمها بإكراهاته. إن الرجل العربي كان ولا يزال يحاكم المرأة بعدم امتلاك الأهلية الإجتماعية والعلمية والحربية، ولكنه في الوقت نفسه يزعجه أن تقف منافسا له في الميدان. فهلا صحا الرجل العربي من هذا السبات الذكوري، بعد أن لم يغنه هذا الطغيان الذكوري في جلب الكرامة للأمة، أويقوي شوكته في ظل هزائمه المنكرة!

أدرك أنه ليس العربي بدعا في هذا الذهان الذكوري. وأدرك أيضا، أن هذا الوجه القاتم من الثقافة العربية لا يحجب الوجه الآخر المشرق لها. ومع ذلك نقول: إن تصحيح المنظور تجاه المرأة، هو السبيل الأخصر للتحرر من الإستبداد السياسي والمعيار الأدق لولوج الكون الحديث.

تطبيق ثالث

الفكر السياسي الإسلامي

بين تأويل السلطة وسلطة التأويل

مدخل: رؤية في المنهج

قد يتبادر إلى الذهن ـ للوهلة الأولى ـ أننا نرمي من خلال هذه المعالجة، إلى تعزيز مركب نظري جاهز، يتقاطع مع السائد أو يناظر بناءً تأسيسياً مزمناً، أو قد يبدو مجازفة في دحض البنى القائمة، لصالح نزوة في التيه، أو رغبة في الخروج أو الإقامة بمعزل عن المقدس. ولكننا في جملة ما نرومه في أطاريحنا، نحاول التجرد قدر الإمكان عن كل ما من شأنه إعاقة العقل العربي والإسلامي عن بلوغ هدفيته الأسمى، ألا وهي الحقيقة في مختلف تمظهراتها الموضوعية. ولعلنا طيلة فترة من التغالب السياسي والتاريخي أثبتنا نحن العرب والمسلمين، بأننا مازلنا نتأرجح بين معوقاتنا الثقافية، متعثرين في أوهامنا وهواجسنا التي تجذرت في تفكيرنا نتيجة استبداد المقدس التاريخي بوعينا. إننا ـ حقاً ـ نمثل نموذجاً غير سويٍّ في رؤيتنا للأشياء، حيث استعضنا بهواجسنا عن الواقع، وحيث أننا بالمقاييس الإسلامية نفسها لم نرق إلى رؤية الأشياء كما هي، تلك الرؤية التي يتيحها التقوى من حيث هي تطهير دائم للنفوس والعقول، كي تنهض بشروط النظر القويم والرؤية النافذة. وموضوع النظام السياسي في الإسلام، هو واحد من تلك المعضلات التي مازالت تتمظهر من خلالها آفات التفكير العربي والإسلامي والمعاصر، من حيث هي الموضوع الإشكالي الأكثر إلحاحاً وشيوعاً وخطورة. بل إننا ونحن نواجه هذا المد المهول من الاتجاهات التي

ترى لنفسها الصلاحية المطلقة في أن تثبت ما ترى نفسها جديرة به من التصورات والآراء الإسلامية بخصوص النظام السياسي، نرى أنفسنا أمام صورة تطغى عليها الرغبة في المطلق أو يستبد بها منزع الشمول والكليانية. ولقد ظل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مهووساً بنمط من التفكير يتجه نحو تعزيز أو تبرير أنساق جاهزة أو التنويع على المركبات، في حين ظل الجانب الغائب والمهمل في تفكيرنا، هو البعد التفكيكي للبنى والأنساق، بما يتيحه للناظر من رؤية أكثر صرامة للحقيقة وطبيعة إنتاجها. إن المشكلة ليست ـ في واقعها ـ تتصل بالبحث عن الحقيقة أو الاستبداد بها واحتكارها.. ذلك بأن كل الأطراف المصطرعة حول هذا الموضوع،كانت تمثل حقيقة ما. إنما جوهر المشكلة يكمن في أن طرائق البحث عن الحقيقة، مسكونة بذهان مزمن، يجعل الحقيقة تنطلق من ذات مريضة،تفتعل فصاماً خطيراً بين الحقيقة والواقع، أو النص والحياة. من هنا يطغى المقدس الذي لايعني هنا ما تتظاهر به هذه الرؤية أو تلك بقدر ما يعني مظهراً لذهنية لاتملك إمكانية النظر السوي إلى موضوعها. فتغدو الحقيقة هدفاً قاراً وجاهزاً أو ثابتاً، وليس غاية احتمالية ونسبية وديناميكية. إنها بالنتيجة، مشكلة منهج في النظر،ومشكلة نمط في الرؤية.

يتساهل الفكر الإسلامي المعاصر، في السائد من أطاريحه، في اختبار منطلقاته وأسسه في النظر إلى موضوع النظام السياسي في الإسلام. وهذا ما يجعل الصورة التي يرسمها هذا الفكر عن النظام السياسي الأمثل، مبتورة في تفاصيلها وآلياتها ومأزومة في محتواها ومضمونها. وآية مأزمها ذاك، غياب الرؤية التاريخية لمظاهر تشكل النظام السياسي في الاسلام. هذا الغياب الذي عادة ما يتم بقصد منهجي أو بفعل آلية لا واعية تجعل الفكر الإسلامي، ينظر إلى موضوع النظام السياسي كمركب نهائي، يقتصر النظر أو البحث فيه أو عنه في حدود استرجاعه أو الإقامة الأمثل في منظومته.

وحيث الآلية الوحيدة المتاحة لذلك، هي تعبئة الوجدان وزخّه بأشكال وألوان من المنشطات الخطابية. وحين تستنفذ هذه الاستراتيجية التعبوية أغراضها أمام سلطة الواقع وصيرورته، أو حينما يصدمها استشكالات المخالف، فإنها تلجأ إلى حيلة العاجز، والوجه الآخر للأطاريح الخطابية، وهو العنف الذي يحمل صكه المقدس. ولكنها قلما او ربما ليس من مقدورها أن تدرك بأن النظام السياسي، هو حصيلة تراكم وتأسيس وصيرورة في الفهم، وإن كان قد توسل بأسس يبدو للوهلة الأولى أنها أصول، أو تستنجد بآليات، يظهر من أمرها أنها تنهض على طابور من الثوابت والمقدسات. فهي بالنتيجة ذاهلة أيما ذهول عن أن تدرك بأن من شأن المركب أن يكون له مسار سابق، ولكل بنية تاريخها. نعم، حتى وإن كان التاريخ قد ساهم في صياغة هذه البنية لمرة واحدة، فإن تكرارها عبر مسارات طويلة من التغالب السياسي، لايعفي النظر من أن يتجه إلى مسارات تشكلها السابقة.

من هنا يأتي السؤال العريض: ما قيمة الصورة التي يحملها الفكر الإسلامي المعاصر ـ طبعاً، في السائد من أطاريحه ـ عن النظام السياسي في الإسلام؟

ولاغرو أن الإجابة على مثل هذا السؤال، يتيح لنا إدراك التفاوت، بل التناقض في رؤية موضوعنا هذا، ما بين تأويل السلطة، وسلطة التأويل. أي أننا حتى الآن نغلب أطروحة النمط التاريخي للسلطة، تلك التي ساهم في تأسيسها الكيان السلطاني. وهذا ما نروم الخروج منه باجتراح ما تقتضيه طبيعة النظر الموضوعي، وهو أن نخرج بموضوعنا من حيز السلطة إلى حيز المعرفة ومن تأويل السلطة إلى سلطة التأويل. ولاشك في أن التعاطي مع النظام السياسي في الإسلام ـ كما تعرضه تلك الأطاريح المذكورة ـ على أساس الإقامة عند المركبات والتلبس بهاجس الاسترجاع للجاهز، وهو ما يولد عنفاً وعنفاً مضاداً. ويحرك النزوع إلى التغليب القائم على استراتيجية الإبادة والاستئصال الخطابي وليس على الإنزال أو الطرح القائم على المحاورة البرهانية. وسوف يظل رصيدنا ـ لامحالة ـ من العنف والعنف المضاد في تعاظم

مستمر، إذا ما استمر النظر تسطيحياً ومخاتلاً داخل فضاء مشحون بهواجس تغالبية، كلها تلتقي عند هذه الحقيقة، وكلها تتوسل بالجاهز، وجميعها تضمر عنفاً أيديولوجياً، وفي النتيجة كلها توفر للمستقبل انفجاراً أزموياً، حتى لو هدأ روعها التعبوي بفعل إجراءات صارمة، حيث هاهنا تضمر نزوعها فتظهر ما تطلبه سلطة الدولة أو الجمهور. إن مشكلة النظام السياسي كما يقدمه هؤلاء، أو كما يخالفهم فيه أولئك، مشكلة مزمنة، وعقدة غاية في الخطورة. ما يعني أنها لن تحل بجرعات شعاراتية ولا بإجراءات أمنية. إنها تقع في صلب التصور الإسلامي للإنسان، بوصفه حقيقة اجتماعية تاريخية، تتقاطع عندها جملة من الحتميات، وتنفتح أمامها فسحة من الاحتمال. إنها قضية موكولة إلى سلطة المعرفة وليست رهينة لمعرفة السلطة، وتلك هي المفارقة الرؤيوية التي تؤسس للعنف وتشرعن منحاه.

من هنا يتعين علينا ـ ونحن نقصد الخروج بمخطط علمي تنحل عنده عقدة التصارع ومحل النزاع ـ اجتراح ما من شأنه إسنادنا في بلورة المنظور الأكثر انسجاماً . فيما نراه ـ مع جوهر التصور الإسلامي للمسألة. أي أننا بصدد إنماء رؤية منهاجية في فهم امثل لفلسفة الإسلام، بما يدعمنا في النهوض بنقد جذري لتلكم الأطاريح التي في زعمها تملك ناصية الحقيقة، وهي بذلك تضع سقفاً منيعاً على الفكر الإسلامي حتى لاينأى بعيداً، التماساً لفضاءات أوسع وأسلم للتحليق الأمثل. المسألة في جوهرها تكمن في نمط انتسابنا للنص، بما هو البؤرة المعرفية الرئيسية التي تتحدد عندها مشروعية أطاريحنا. هذا الإنتساب الذي على اختلاف ألوانه لايبرر انتسابنا الأمثل للنص. إنّ الإنتساب إلى النص خيار استراتيجي يقوم على فهم إيجابي وديناميكي للنص، بحيث يتيح له الإعلان عن سلطته المتعالية في رصدها الموضوعي، والكشف عن إمكاناته واحتمالاته بصورة يغدو فيها النصر نابضاً، ومنسجماً مع العالم، متعاصراً على مدى صيرورته، ومتحداً معه بالصورة التي تجعل النص النابض بالمعنى قادراً على تحقيق وحدته بالعالم، وقادراً على تجسيد الوحدة

الحقيقية للعقل الكلّي في تمظهراته الاعتبارية المحتملة والنسبية، سواء في نظام الكلمات أو نسق الأشياء. أي أننا نعيد الإشكالية في مختلف فروعها إلى أصل الموقف من النص وطبيعة الفلسفة التي نحملها عنه. وسوف ندرك بعد حين كيف أن أزمة النص، هي أساس هذا التصدع في وعينا العربي والإسلامي، والتجزئة في مواقفنا وهواجسنا. وهو أساس الثقافة البتية والحصرية والكليانية، التي تؤسس للعنف في فكرنا وتحرض على العنف المضاد تجاهنا. مع أننا نؤكد أن هذه المشكلة ليست أزمة في التفكير الإسلامي المعاصر أو القديم، أو التفكير العربي في منزعه القوماني. بل هي مشكلة التفكير الغربي أيضاً والتفكير الإنساني السائد عموماً.

إذن، نعيد طرح السؤال مجدداً على العقل الإسلامي: ما معنى الإنتساب إلى الفكر الإسلامي؟ إن الجواب البسيط على ذلك هو أن الإنتساب إلى النص، هو الاشتغال داخله ومن خلاله.

ولئن كان الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً شهد تنوعاً واختلافاً.. فإن مرجع ذلك بالأساس إلى كيفية الإنتساب إلى النص. فتكون تلك هي القضية الأساسية، حيث يترتب على القبض عليها، قدراً كافياً من الإيضاح لطبيعة النزاع وحقيقة المشكلة. إننا حينما نتأمل خريطة التفكير الإسلامي المعاصر بما في ذلك مجمل التيارات الفكرية الأخرى التي تعلن انتسابها بشكل ما إلى دائرة التفكير الإسلامي من حيث أنها في أرقى حالات تنكرها تزعم لنفسها تأسيس انفصاميتها العلمانية من داخل التصور الإسلامي نفسه لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة. فهي في ضوء هذا التأسيس الجواني الناكر لتديين السياسة أو تسييس الدين، لا الناكر لهما، تندرج في دائرة الفكر الإسلامي في صورة من الصور. حينما نتأمل هذه الخريطة، نواجه كيفيات ثلاث من الإنتساب إلى النص، يفتضح من خلالها مستوى أو حجم التفاعل مع النص،وأيضاً يكشف عن أن مجرد الإخبار أو الإدعاء بالانتماء إلى النص لايمثل كامل الحقيقة. إن الإنتساب إلى النص يتحدد بطبيعة الآليات المفعّلة للنص، تفعيلاً

إيجابياً مع العالم. فلا جرم إذا ما اعتبرنا النص بمثابة ذرة بلحاظ ما يحمله من خصائصها وبنيتها، التي يمكننا اعتبارها من الناحية الفيزيائية بنية فراغ. حيث وجه الشبه بينهما يكمن في أن الذرة تتألف من مدارات مختلفة المقامات ومحتملة الاتجاهات تتحدد بحركة الكهربات حول النواة (نوترون + بروتون). فالذرة بهذا المعنى هي كتلة من فراغ تتميز أجزاؤها بالحركة. وحيث أن للذرة الواحدة عدة مدارات مختلفة ومحتملة. فإن للكهرب أن يتحرك بحرية فينتقل إلى مدارات أخرى في ذرات مختلفة، وهو ما يفسر لنا طبيعة (الأيون). إن تلاقي الذرات وكيفية الصلة بين الذرات والجزيئات، يثري العالم، ويسهم في تشكيل الأشياء. إن النص أيضاً بمثابة طاقة قابلة للتمظهر والصيرورة. فالنص بهذا المعنى ينطوي على حركة باطنية ومدارات وطبقات، يمكننا تصوير مداراته، بطبقاته الممكنة وسياقاته المحتملة. فالنص يملك مدارات، ويتمتع بحركة باطنة، وأيضاً بحركة خارجية، حيث منتهاها التآلف والتواصل..وفي كل حالة من حالات التآلف والتركب، يتولد المعنى. وعليه تختلف كيفية الإنتساب إلى النص بين ثلاثة نماذج تنتمي إلى دائرة الفكر الإسلامي الأول، الموقف العلماني، حيث يزعم انتماءً علمياً لدائرة النص، فيحقق تماساً مع دائرته، الأمر الذي يعني أن المسافة الممكنة التي تحدد هذا النوع من الانتماء، هو «نقطة»، أي أقل ما يمكن تصوره كصلة.

هذا الموقف بالنتيجة لاينتمي إنتماءً حقيقياً للنص، لأنه ينطلق داخل أجواءه ولايستطيع بلوغ مداراته. فهو موقف تسطيحي بامتياز. وعليه، فإن الناظر العلماني لايتيح للنص فرصة التعبير عن نفسه ضمن حركته الخاصة. إنها نظرة جامدة للنص ومراوغة في إسقاطاتها البرانية. وإذا أصبح النص لايتمتع بالحياة، وإذا غدا الناظر يصادر على معانيه الممكنة، ويفكر عن النص بالوكالة، فإنّ انتساباً كهذا لايحظى بالمصداقية الحقيقية. ومثله تقريباً النموذج الانغلاقي السلفوي الجامد الذي، وإن بدا قادراً على اختراق السطح، فهو يقف على مدار وحيد من مداراته. وعادة ما يكون

المدار الخارجي، فلايكاد يخترق المدارات الأخرى. فيكون وضعه أكثر من كونه تماساً مع النص، ولكنه يجمد على مدار واحد من مداراته، فيقتل النص ويقتل نفسه ويقتل الحياة. إنه يتيح للنص أن يقدم نفسه مرة واحدة فقط، أو أن يقدمها بصورة مكرورة واسترجاعية.. فيكون حاله حال الحكواتي حيث، وإن توالت عليه الأزمنة، يحافظ على شكله ومضمونه، فيظل صورة وفيه لمشروع أو تحفة ماضوية كافرة بالحياة وصيرورتها. ثم إننا مع النموذج الثالث للمتعاطين مع النص، نستطيع أن نعلن بأننا أمام استراتيجية اختراقية للنص، تملك القدرة على الحركة ضمن مدارات مختلفة ومحتملة. بل يمكنها النفاذ إلى حيث تفجّر النواة، فيعم الإشعاع. وقد تكون تلك حقاً هي طبيعة النص بشكل عام. أن يتفجّر ويحيلك على معانٍ مختلفة، تحكي عن قصود متكثرة بتكثر الوجود الصائر. ونحن في مقام النص القرآني، نجدنا أمام نصّ يتجلى امتيازه في كونه نسق آيوي (نسبة للآيات) مثله في ديناميته وإيحائه ككل الآيات والظاهرات الكونية والعقلية، بل إنه كباقي النصوص آيات، لكنه آيات كريمة. ولعل لهذا الوصف معنى تعبيرياً دلالياً خاصاً، حيث أن النص القرآني يحيلك إلى قصود معصومة متعالية. فالمتكلم هنا، ذاتاً متعالية، بحسب المعطى المتاح في الدائرة الروحية الإسلامية. في حين أن المتكلم في مطلق النصوص البشرية، ذات واقعة في دائرة الحتميات المختلفة وما يعتريها من نقائض وقلق، يجعل تلك النصوص تحيل إلى قصود مسكونة بهواجس النقص وقلقه المستديم.

أستطيع بعد ذلك أن أقرر وحدة الموقف ما بين العلماني والسلفوي، ففضلاً عن أنهما معاً أصوليان Fondamentalistes، تتحكم في رؤيتهما أصول وثوابت وقوالب معرفية وتاريخية جاهزة، وفضلاً عن أنهما معاً تمامياً integristes، تنهض رؤيتهما ومشروعهما على رغبة استئصالية للآخر والمخالف، فهما معاً يقفان على مدار خارجي للنص، ويفكران عنه بالوكالة. العلماني يستحضر هواجسه الحداثية التي عادة ما تنطلق بلا رقابة شعورية، ومن هنا تأتي تلفيقيته وترحيله العشوائي.. في حين

يغلب السلفوي نزوعه الماضوي، وسبقيته الاسترجاعية. وها هنا يمكننا التأسيس لنمط آخر من «التكفير» يقوم على خلفية العلاقة بين النص والحياة. فيكون السلفوي المهووس بماضويته التاريخية مشوهاً حقيقياً للنص ومنكراً لإمكاناته. فهو بهذا المعنى، فصامي علماني من حيث فصله النص عن الحياة، وهكذا تفقد السلفوية والعلمانية مدلولها الأديولوجي، فتستحيل حقيقة لها معناها في كل من الاتجاهين على السواء. فالسلفوي شخص علماني فصامي فاصل بين النص والواقع، والعلماني شخص سلفوي تسطيحي، يقف عند الظاهر وكلاهما واقع في حافة التسطيح، وعاجز عن جسّ نبض النص وسماع همسه الباطن. وكلاهما ينطبق عليه النص: {يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون}. على أن إحدى معاني الغفلة هذه، الذهول عن الوجه الآخر، والمعنى الباطن.

تأسيساً على هذا التقسيم الثلاثي، نستطيع القبض على الخلفية المعرفية لمظاهر العنف كظاهرة لها مدلولها الموضوعي، وحقيقتها، باعتبارها نتيجة حتمية لفكر مأزوم، وموقف قاصر عن ملامسة المعنى الخفي والمؤجل، لنص دائم الإشعاع، أو لآيات كريمة معطاءة غزيرة المعنى. إذن، ما يعرف بعنف الحركات الإسلامية ذات المنزع التمامي والأصولي كما تعبر قواميس العلمانية الفصامية. وما يعرف بعنف التيار العلماني، المارق أو الكافر بحسب التعبير السلفوي التكفيري، هو مظهر لموقف قاصر عن إدراك فلسفة النص، تحول دون تدبّر مكين في مقاماته ووجوهه، وتدبير حكيم لمعانيه ونزولاته. إذن، النص ثابت ومتحرك.. محكم ومتشابه..إضاءة وعماء.. يقين واحتمال.. وهو رهان مفتوح على درب ممتد امتداد الإمكان.أي أنه نسبي المعنى، متعاصر أبداً. وهذا الفهم أو بالأحرى هذه المقاربة الجدلية للمعنى، هو ما يجعل النص قادراً على إفراز الوجه المطلوب، وتحقيق النزول الموضوعي. ما يجعله صائراً، متعاصراً، فلا مجال حينئذ للحديث عن أي شكل من أشكال الاسترجاع، مادام المعنى في انسيابه ينساق انسياق الصيرورة، إذ المعنى لايبقى زمانين. كما يغدو

عبثاً الحديث عن مشروع تجديد وتنوير، طالما أن المعنى في حدّ ذاته يملك دينامية الحركة. وحيث أن أزمة التجديد تبرز لما تنهض الإراءة على آلية حصرية، مغلقة، فيكون النظر حينئذ هو المعني بالتجديد وليس النص، تماماً مثلما أن أزمة تفجير الذرة عائد إلى آلية التفجير وضعف التقانة النووية وليس إلى الذرة من حيث هي عنصر،يملك استعداداً دائماً للانفجار. هذه التوطئة المقتضبة حول طبيعة الموقف من النص وكيفية فهمه، تفيدنا في محاولة تقريب النظام السياسي في الإسلام. على أن آلية تنفيذ هذه الاستراتيجية التأويلية الفعّالة للنص يتطلب قدراً من الإحاطة بصنعة ألسنية وفيلولوجية متينة، مآلها تكوين رؤية إيجابية ودينامية للنص، تفتحه على الإمكان والاحتمال. فالوثوقيات والحصريات والتماميات.. ليست في حقيقتها وليدة النص، بل هي نتيجة محتومة لموقف من النص،يتسم بالانغلاق والتسطيح. إذن، الموقف المأزوم من النص والمعنى، سواء أتعلق بالحالة الفصامية العلمانية أو الفصامية السلفوية ـ من حيث كلاهما فاصل بين النص والحياة ـ راجع إلى استحكام تأويل السلطة، حيث الأول محكوم بسلطة الحداثة وهواجس، أو بالأحرى أوهام التنوير. والآخر مسكون بسلطة التراث ومصارعه. بينما ينهض الموقف الثالث المتدبّر والمدبّر، متأولاً، مترساً بسلطة أخرى، هي سلطة التأويل ذاته. ولاشك أن بين هذا وذاك بون شاسع، هو ذاته البون الفاصل ما بين سلطة المعرفة، ومعرفة السلطة! إذا رجعنا إلى موضوعنا المحوري، بناءً على الرؤية أعلاه، سوف نكتشف أن أزمة النظام السياسي في الإسلام، هي وليدة تعاطٍ تاريخي سطحي مع المعنى، ساد فيه تغليب تأويل السلطة على سلطة التأويل، مما حدا بالموضوع إلى أن يكون إشكالياً أبداً. فساد التعميم، وغلا ذهان الاسترجاع غلواً كبيراً.. واحتلت الخطابة مكانة البرهان، وأصبحت الأطاريح الدائرة حول موضوع النظام السياسي في الإسلام تستحضر في ثناياها حمولتها المخيالية الثقيلة، فساد التعسف على النص والحياة، وحيث تشكل نمط من العلاقة متوتر بينهما. تجلت مظاهرها فيما نراه اليوم من ألوان

التماميات العنيفة، سلفويات وفصاميات مأزومة. إذن،لمّا نقول أن الإشكالية تعود إلى أصل العلاقة بالنص والمعنى، فإننا نرى أن أسلم وسيلة لاستنطاق النص واستنزال أحكامه، يتوقف على امتلاك آلية تفجير النص من داخله، وذلك بفعل تدمير سياقه الذي استنفد أغراضه، وجعله مثالاً لدوائر الماء التي تتمادى في التخلق والتوسع. وهذا يتوقف على نهج استراتيجية استبدالية - Paradigmique - تجعل النص يتحرك في أكثر من سياق ممكن، فيحقق بذلك أكثر من نزول محتمل.

النظام السياسي في الإسلام التاريخي

لقد عولج موضوع النظام السياسي في الإسلام، باعتباره معطى جاهز، لاتاريخ له. مع أن هذا الأخير هو البؤرة الأكثر تعرضاً للمنازعة في التراث العربي والإسلامي. وكأن ما جرى من تغالب وتصارع في سبيل كسب رهان السلطة لم يخلف آثاره وتصميمه على عملية التأسيس النظري لها. وأبسط سؤال يثار هنا: إذا كان أمر النظام السياسي في الإسلام بهذه الصورة الجاهزة المتكاملة المعصومة، فأحرى بمن هم في العهود الأولى، حيث يقر العقل السلفوي بأن خير القرون الأول ثم الثاني فالذي يليه.. أحرى أن ينشأ بين أولئك قدر من السلم المجتمعي، على قاعدة الانسجام الذي يعنى به النظام السياسي في الإسلام.. لكننا نرى خلافاً لذلك، ما استقرت أركان ذاك النظام، ولا هدأ روع الاجتماع السياسي يومئذ. على أن تعبيراً أمثل على ذلك ما كان ذكره الشهرستاني في ملله، بأنه ما استل سيف في الإسلام على أمر أكثر منه في الإمامة. يتملك العقل السلفوي التمامي هاجس خطير تجاه مشروع النظام السياسي في الإسلام، بحيث يستبد في مخياله مشروع الشريعة ضمن نماذج لاتستجيب للشرط التاريخي. إنها مشروعية الشريعة التي تطرد من صقع تفكيره كل إمكانية لتفكير شريعة المشروعية. وعلى ما في مشروعه من ثلم وثغرات يحكمها المخيال الحالم، لا الفقه العملي، فإنه يرتضي تطبيقها، فيجعل وجودها نهاية كل مشروعية أخرى. ذلك بأن فصاماً رهيباً يحدد نظرته للعلاقة ما بين مشروعية الشريعة وشريعة

المشروعية. أي بين الإنسان والشريعة. تلك المسافة التي تتحدد بموضوع العدالة والاستحقاق. فحيثما حلت الشريعة، فلا مشروعية بعد ذلك للمساءلة والمخالفة. فظلم مع الشريعة أولى من عدل بلاها. فتبقى الأزمة مستفحلة داخل عقل فصامي مأزوم، لايقوى على تفعيل العلاقة ما بين مشروع الشريعة وشريعة المشروعية الغائبة واللاّ مفكر فيها في منظومة التفكير السياسي الإسلامي التاريخي.

وهذا الإشكال هو في مقدمة الإشكالات التي تطرح على الفكر الإسلامي وهو يعالج هذه المسألة. إذن، على الفكر الإسلامي أن يبحث قضيتين متكاملتين:

١- فلسفة التشريع الإسلامي ومدى استجابتها لمقتضيات الاجتماع السياسي المعاصر وحتمية المجتمع المدني.

٢- العلاقة الجدلية بين مشروعية الشريعة وشريعة المشروعية. يمكننا القول، بأن النظام السياسي في الإسلام، مشروع لم ينجز. ومن هنا فإن ما تزعمه تلك الأطاريح من حيث أن هذا النظام مكتمل وجاهز، وهو ضرب من الإدعاء، والنزوع خارج المعطى التاريخي. إن سلسلة الانهيارات السياسية التي شهدها الكيان العربي والإسلامي وعدد الاخفاقات الكبيرة التي هدّت اجتماعه السياسي عبر تاريخ طويل، مؤشّر واضح على وجود تداعي في المفاهيم النظرية،وتهافت في الخطاب السياسي. سيما وأن الاخفاق تمَّ في اللحظة التي التحق فيها صاحب الدعوة بالرفيق الأعلى. أعني أن معايير الانتخاب والتصور السائد ـ الغالب ـ الذي يمكن استخلاصه من عموم الشعارات والمحاججات التي شهدتها سقيفة بني ساعدة، توضح بما فيه الكفاية انزياحاً فاضحاً إلى خيار الدولة العصبانية بحسب المنظور الخلدوني. وهو الإخفاق الذي قضى على كل الامتيازات التي حاز عليها مفهوم الدولة ـ الأمة بمضونها الأيديولوجي والحضاري، كما تجسد بشكل ملفت للنظر في الدولة النبوية النموذجية. إذن، نحن أمام أطاريح، بمقدار ما تبالغ في معصومية خيارها التاريخي، تحاول إسقاط أزمتها على ما ينافسها أو يخالفها من الخيارات الأخرى. وهي بعد كل

ذلك تقف عاجزة عن إجراء القراءة الصحيحة والفعالة لمشكلتها. وذلك بتقريب تاريخي يفصل النص عن التصريف التاريخي له، ويجعل السلطة للنص، لا للممارسة التاريخية المدخولة بكثير من العناصر التحريفية. إن المسألة الجوهرية في ذلك النزاع الذي قادته تلك الأطاريح حول موضوع الحكم والنظام السياسي وتحديداً ما بين الاتجاه الإسلامي وبين الخيار العلماني،تتجلّى في مفارقة فلسفية، تتصل بأصل التشريع، ومصدر تثبيت السلطات. ففيما تنزع الأطاريح العلمانية إلى جعل العقد الحر أساساً لتوطيد السلطات ورسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس الانتخاب، والاجتهاد في القوانين طبقاً لمصلحة المجموع . هذا في أفضل حالات العلمانية إذا ما نزعت نزوعاً ديمقراطياً وليس عسكرياً . تجد الأطاريح الإسلامية السائدة، تتحدث عن جاهزية مطلقة في الشرائع، وتنزيل محكم للقوانين،ومرجعية متعالية في تحديد النظام. فالسلطة في الأولى للشعب، وفي الثانية هي لله، في الأولى هي للمصلحة وفي الأخرى هي للمطلق. ومع أن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه سلطة الشعب غارق في العمومية، إلا أنه شهد تطوراً ملحوظاً، جعل مفهوم حكومة الشعب، تشهد تصوراً براغماتياً ومؤسسياً أكثر دقة بالقياس مع أصل الأطروحة. وذلك لأنه أتيح له أن يأخذ حظه في النمو ضمن إدارة فعّالة وممارسة مؤسسية، الأمر الذي لم يُتح للأطاريح الإسلامية، إذا ما توخينا التقييم الموضوعي.

لقد كان العنف نتيجة حتمية لصدمة حضارية مشهودة، جعلت الأطاريح الإسلامية ـ أقصد الأطاريح العنفية السائدة ـ بحمولتها التاريخية، ترى في الخيارات الوضعية بحمولتها العلمانية المتطرفة، تهديداً لعقيدتها ومسلماتها وموروثها الروحي. إنه في العمق، صراع بين خيار حكومة البشر وبين خيار حكومة اللاهوت. وكان من الخطأ الذي ساهم في طغيانه كل من أنصار الحكومة اللاهوتية والناسوتية على السواء، جعل نمط السلطة في الإسلام تعبيراً أميناً عن حكومة اللاهوت التي ترتكز على تغييب الفاعلية البشرية،صائغة لها نظماً سياسية بالوكالة. أما الطرف الآخر فقد

ترجم عملياً هذه الفكرة، حيث اعتبر الحكومة الإسلامية، حكومة مجعولة ومنزلة لادخل للبشر في صياغتها أو تصريفها. ولسان حالهم «لاحكم إلا الله». وقد ازدادت المشكلة تأزماً، لأننا نملك أكثر من اتجاه ورؤية حول مسألة الحكم في الإسلام. لكن ما هو سائد وغالب في تلك الأطاريح، يحمل شحنة خوارجية تكتفي بالشعار (إن الحكم إلا لله). في حين تراها تفتقر إلى آلية التصريف العملي لهذا الشعار. هذا الخيار يكرس تلك المسافة التناقضية بين حكم بشري وضعي خالص لإدخاله للسماء في جعله أو إقراره، وبين المصادر التأسيسية لمفهوم الحكومة الإسلامية يفهم منها أنها جعلت الشرع سيد العقلاء، بحيث في الأمور الواضحات المتعلقة بالمصلحة الواقعية للبشر، جُعل الحق للعقل بأن يشرع فيها التماساً للمصالح ودرءاً للمفاسد، ورفعاً للضرورات الإكراهات. فالعقل بما هو مدرك ـ على نحو ذاتي وليس جعلي ـ للحسن والقبح..للمصالح والمفاسد.. للطيبات والخبائث، جدير بأن يشرع، بحيث يعدو حكمه وهديه ذاتياً وحجته ذاتية غير جعلية منزلة. وفلسفة ذلك أن الفصام المفتعل الذي أقيم بين الشريعة والعقل كان قد زاد في تعميق الفجوة بين ماراج من معالجات فقهية وكلامية وفلسفية. فالشريعة والعقل هما في المحصلة النهائية مظهران لحقيقة واحدة. فالعقل الفطري هو شرع، والشرع هو عقل. فهذا تكويني وذاك تشريعي، ومدار التشريع في كليهما، جلب المصالح ودرء المفاسد. إذن، لامجال لأي اثنينة بين ما يتقرر عقلاً وما يتقرر شرعاً. ولا أرى أي جدوى من الحديث عن اتصال أو اتفاق ما بين العقل والشرع. فأساس الاثنينية هنا وهمي، وذهول عن سنة التجلي والتمظهر النسبي.. والحال أن لااستقلال لهما إلاذهناً أو بحسب اختلاف اعتباري تقتضيه الحالة إلى التمظهر في حقل من الحقول، أو مرتبة ما من المراتب. أعني أنني هنا انظر إلى الموضوعين بعين الوحدة. وآية الوحدة هنا، أن الشرع يهدي والعقل يهدي..والنص مخلوق والعقل مخلوق.. وذاك رسول ظاهر وهذا رسول باطن.. وذاك معصوم وهذا معصوم، وإن كان الخطأ يتلبس بالعقل حتى يحكمه

الشرع، فإن التحريف الذي قد يحيط بالعقل،من الممكن أن يحيط بالشرع أيضاً. وإذا كان معيار تصحيح الخطأ في المعقول هو الرجوع إلى المنقول، فإن التحريف الذي قد يحيط بالمنقول يتعين تصفيته بالرجوع إلى المعقول. وإذا كان العقل قد يفيد قطعاً أو ظناً وقد يصيب الواقع، فكذلك النص ـ بحسب المقرر ـ قد يكون قطعي الثبوت ظني الدلالة في حال النص القرآني، وظني الثبوت في حال السنة، مع أنني أرى أنها ـ السنة ـ ظنية الدلالة أيضاً، باعتبار أنها أيضاً محل للمحكم والمتشابه..للناسخ والمنسوخ.. للعام والخاص... و...و... ولاشك أيضاً أن الجهد المطلوب في التشريع ـ اجتهاداً ـ مطلوب ايضاً في التعقيل..والنص حجة والعقل حجة..والعقل مشرع والشرع سيد العقلاء..وإذا ثبت كفر من «لم يحكم بما أنزل الله» ـ شرعاً ـ فقد كفر من لم يحكم بما أنزل الله ـ عقلاً ـ رسولاً باطناً. إذن، من لم يحكم بما أنزل الله يكفر، ويفسق، ويظلم، وكذلك من لم يحكم بما خلق الله ونزله رسولاً باطناً، فقد كفر وفسق وظلم.. وحال الأطاريح الخوارجية في شدّة انطوائيتها وتسطيحيتها وعنفها المهدور، كفر وفسق وظلم فلإن كفر الآخرون بأحد مظاهر الشرع فإننا كفرنا بالمظاهر الأخرى له، حيث لامناص من العقل. فالإنطواء والعزلة، بما أنها سبب لتخلف الثقافات وعقم الحضارات فهي كفر وحجب وجمود وتخليف.. من هنا كانت البداوة وشدة العزلة والانزواء والتوحش بذاك المعنى، كفر من وجهة نظر الشرع كما كانت كذلك من وجهة نظر العقل. إن العقل في مجال التطوير والإنماء وتحسين الأداء والنهوض بالعمران، هو تلك الفريضة الغائبة والشريعة المعطلة في تلكم الأطاريح التسطيحية. وما نلمحه اليوم من مظاهر العقلانية في الاجتماع الغربي، وعلى مستوى النظم التربوية والإدارية والسياسية.. هي ذلك الشيء المتاح/ المفقود في أطاريحنا، وهو بشكل ما غائب ومحارب في البرامج التحريفية البائسة المعطلة. ولأن أسرف الغرب في واقعيته، وسعيه إلى تحقيق الحد الأقصى من متعته المادية، فذلك بفعل اختيار ثقافي، ورهان حضاري مختلف. فالعقل المجتهد، المطهر من

الرواسب والعوائق السيكولوجية والايديولوجية، قادر على إدراك القبح والحسن، فإذا أدركهما شرّع فكان حكمه جازماً قاطعاً معتبراً. لقد تفنن الغرب في أشكال المتعة وأنواع اللذة لأنها قناعته. ولكنه أيضاً تفنن في الديمقراطية بما أنها أصبحت مطلبه وقدره. إذن، سوف لانجتهد مثله في مذهبه الأبيقوري ولن نسعى إلى مزيد من التضخم في التماس اللذة، ولكن يتعين أن نفيد من تلك المكتسبات على صعيد إدارة المشهد السياسي في إطار مبدأ الشورى، فنجعل لها إطاراً وآلية لتنفيذها عقلياً، ثم لامشاحة في الإصطلاح، طالما أن الشورى هي إشراك الشعب في الرأي وتلك إشراك الشعب في القرار..

إن الحكومة الإسلامية كما تفهم في النطاق المفهومي المرجعي،هي حكومة البشر، لأن الإنسان هدفها ومحورها. فالحكومة الإسلامية كما يفهم من المصادر المرجعية التأسيسية أنها حكومة الإنسان بما أنها موضوع التشريع الإسلامي وغايته. وبما أنها قاصدة إلى تحقيق المصلحة العليا ورفع الحرج عن الإنسان. إنها تنظيم لعلاقة الإنسان مع أخيه الإنسان، وضمان عملي هادف إلى توطيد العدالة الاجتماعية. والعلقة اللاهوتية التي تصل بين هذه الشريعة والسماء، هي علقة روحية يقتضيها الإطار الروحي الذي يمثل البنية الثقافية للأغلبية الساحقة، وهذا ما يعني أن هذا النمط من الحكومة مشروع حتى في المنظور الهيغلي طالما أن الاختيار ينسجم مع روح الشعب. فتكون تأسيساً على ذلك، كل الأنماط الأخرى التي وإن بدا من ظاهرها أنها تحمل إطاراً معيارياً وآلياً مكيناً في تحصين الحقوق وإرساء السلم المجتمعي، فهي من حيث عدم انسجام فلسفتها مع روح الشعب، خيار غير مشروع، وفق المنظور الهيغلي السابق. وإذن، فإن وضع هذه الفئات التي تمثل عنصراً أقلياً في كيان الدولة الإسلامية هو الوضع نفسه لكل حالة أقلّوية في المجتمع الديمقراطي، حيث الأقلّي، لاينتمي للبنية الثقافية للأغلبية الساحقة. وعليه، فلا يعقل أن تسلب حقوق الأغلبية في التماس انتظام منسجم مع قناعاتها الروحية لفائدة أقليات ناشزة

عن دائرتها الروحية وإن كانت مدمجة بصورة كاملة في شريعة المواطنة. لكن المشكلة الرئيسية هنا، هو أن الناظر إلى وضع الأقليات في المجتمع الإسلامي وفي ظل الحكومة الإسلامية، غالباً ما يخلط بين حق المواطنة ومشروع الأمة، لابوصف (الدولة) أو Etat-nation، كما في العرف السياسي الغربي، بل الأمة باعتبارها تطلعاً طوباوياً يشمل برنامجاً إنسانياً عاماً، هادفاً إلى توزيع كوني لحقيقة حضارية على أسس رسالية دعوية. طبعاً، مازلت أؤكد على أننا نميز بين خيار برنامجي جاهز تشتمل عليه تلك الأطاريح المذكورة، وبين قراءة شارحة ومتأملة في فلسفة الحكم، غايتها تقريب البعد المتعالي للمشروع السياسي الإسلامي حيث أثمرت المعطيات التاريخية التحريفية، وأيضاً الأطاريح البرنامجية المعاصرة للخيارات الخوارجية السائدة، رُهاباً Phobie كبيراً لدى الآخر، قد يكون هو نفسه ذاهلاً عن طبيعة هذا الخيار، أو لعله يتساهل في فهمه، إذْ ليس من مصلحته أن يساهم في تلميع صورة منافس تاريخي لدود. إذن المقاربة هي في ضوء المرجعية التأسيسية كما سنوضح. وفي السياق ذاته، يمكننا القول، أن أزمة حقيقية عانى منها البعد الأممي في مشروع الدولة الإسلامية وكذلك بالمقدار نفسه من المعاناة، البعد الدولاني لها.

إن الفهم البتّي الخوارجي هو الذي ينظر إلى المسألة باعتبارها تنزيلاً لاهوتياً خارجاً عن أي فاعلية بشرية. وقد كان هذا الموقف مما عانت منه الدولة الإسلامية ذاتها. لقد واجه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إدعاء الخوارج، وهم يومها مسكونون بالرؤية التمامية «لاحكم إلا لله» ولم يفعل الإمام علي سوى أن وجّه المعنى كي يأخذ مداه النسبي والموضوعي قائلاً: «كلمة حق يراد بها باطل وقد علمتم أنه لابد من (أمير) بر أو فاجر...». إن الحكم لله بالمعنى الذي تفيده تلك العلقة المتاحة على قاعدة الإلزام الروحي ومتطلب القناعة والموقف العقدي، لكنها في المحصلة النهائية هي حكومة البشر. فالمسألة تكمن في غياب الرؤية النسبية ـ الاحتمالية للنص، والتي تتحدد في مفهوم الوسطية الإسلامية. تشط الرؤية الفصامية

العلمانية في نقدها للشريعة نقداً مشروعاً لو أنه تخلص من هواجسه الأصولية البتية في ضبط محتوى هذه الشريعة، دون الوقوف عند المدى المتعالي لهذه الشريعة مع عدم تمكين الرهاب البتريركي، كما تختزنه الذاكرة الأوروبية بشأن الصلة المأزومة والمستحيلة بين دين يعلن في متنه عن انفصامية علمانية. على النقد العلماني حتى في مداه النفعي البراغماتي أن يحدّد النظر فيما تتيحه هذه الشريعة من شروط لنهضة مجتمع إنساني على أساس من العدالة الاجتماعية والتعايش السلمي. تأتي العلمانية كاستجابة موضوعية، لا لتاريخ أزموي ساهمت في تخليفه سلطة كنسية هرطوقية. أقول تأتي العلمانية ـ فضلاً عن ذلك ـ استجابة دينية مشروعة، للنص الديني «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». هذه الفصامية العلمانية هي في جوهرها ومنطلقها موقف ديني مشروع من الناحية التعليمية الكنسية. وكما تتبرأ العلمانية المتورطة والمتنطعة أحياناً في أصقاع العروبة والإسلام،من أي تبعة إلحادية، كان بالأحرى أن تبرئ الأطاريح الإسلامية من أي جرثومة إكليروسية. أزمة التمامية الخوارجية، هي أزمة التمامية المتأسلمة والتمامية المتعلمنة. حيث في جو التصادم والتنازع، يتضخم اللامفكر فيه، ويطغى خطاب الغوغاء. ويبقى المخرج أمام هذا الرهان التغالبي، نظرة براغماتية تخضع الرصيد البرنامجي لهذه الأطاريح إلى معايير نفعية تتحدد بما يمكن أن تحققه هذه المشاريع من نتائج عملية على مستوى السلم المجتمعي أو الإنماء الاقتصادي أو الاستقرار السياسي. وفي هذا الضوء يتعين امتحان كلٍّ من تلكم الأطاريح. ولئن ساد الرهاب الإلاميIslamophobie من أن تحكيم الشريعة لايضمن قيام المجتمع المدني، كان أحرى أن يتضاعف ما يمكنني نعته بالرهاب المعكوس أو الرهاب العلماني Laicitophobie ــ لو صح التعبير ــ مع أن تحكيم الفصامية العلمانية لايضمن قيام الدين وسلامته. فيغدو النزاع في الأصل، نزاعاً ثقافياً، وها هنا تكمن المشكلة، أي ما هي الضمانة التي توفرها الديمقراطية المؤسسة على خلفية

فصامية علمانية لإقامة الدين وضمان فاعليته السوسيو ـ ثقافية. كما يتعين القول، ما هي الضمانة التي توفرها الشريعة لإقامة مجتمع مدني.

المشكلة ليست في تديين السياسة أو تسييس الدين، إذا ما أصرّ أصحاب الأطاريح الإسلامية على التصدي إلى العمل السياسي من الموقعية الدينية بل المشكلة هي في هل بمقدور هذا المشروع السياسي أيّاً كانت خلفيته أو فلسفته على توطيد دولة الحق والقانون. في سياق تقريب مكانة المجتمع المدني في مجمل التصور السياسي الإسلامي،أسجل ابتداءً بأن الموضوع إذا ما بحث في سياق الممارسة التاريخية، سوف نكون مخطئين إذا ما اعتبرنا ذلك تجربة نموذجية. وذلك لأن الاستبداد في التاريخ السياسي العربي والإسلامي ظهر مبكراً في تلك التجربة التاريخية. وظل يمثل السمة الرئيسة للتجربة السياسية التاريخية في المجال العربي والإسلامي. ثم إذا ما حاولنا التنويع على ما سبق تأسيسه من أحكام سلطانية ونصائح ملوكية فإننا سنقع على تأويل السلطة. والحال أننا نروم التأسيس في ضوء سلطة التأويل، فنكون جديرين بأن نعلن أزمة الخيار السياسي الخوارجي. إن الملاحظ على السائد من الأطاريح السياسية الإسلامية،هو أنها تعكس اختلافاً وتصدعاً مهولاً. وعلّة ذلك اختزانها لرصيد من الاحتقان التغالبي التاريخي،حيث ينهض على مشروعيات متدابرة، تتكرس ضمنها عناصر النفي والاستبداد بالرأي والتفسير.ومع أن المشترك بين كافة هذه الأطاريح هو الاصل المتعالي للشرائع، والمرجعية الإسلامية في عموماتها العقائدية، وربما أيضاً بعضاً من عموماتها الفقهية، إلا أن اختلافاً يكاد يكون جذرياً بين طبيعة تصريف مراد الشريعة وتحديد مشروعية من ينفذ حكم الله. وعليه فإننا أمام توتر حقيقي يستحضر ذاكرة مأساوية، حيث لم ينهض التأسيس التاريخي للنظام السياسي الإسلامي على قاعدة مشتركة وموحدة على صعيد المشروعية، في حين يبقى الطرف المقابل يملك قاعدة مشروعية موحدة. وهذا ما يجعلنا نؤكد على أولوية النظر في شريعة المشروعية قبل المضي في بحث مشروعية

الشريعة. وهكذا بات من الصعوبة تحديد قاعدة واضحة تقوم عليها المشروعية في كافة هذه الأطاريح،ما يعني أن المهمة صعبة للغاية، سيما وأنها تتصل اتصالاً وثيقاً بالبعد التاريخي والسوسيو ـ ثقافي العربي والالامي، فضلاً عن اتصالها بالمصدر التأسيسي المتصل بالنص أو الموروث الاجتهادي. إذن فحل النزاع قائم في الحقل التداولي الإسلامي ذاته لمفهوم النظام السياسي الإسلامي قبل أن ينتقل إلى المقترب المقارناتي حيث يكون محل النزاع بين حقلين مختلفين في أصل تصور النظام السياسي.

إن النظام السياسي الإسلامي، حسب المعطى التاريخي ـ حيث نُصرّ على انجرافه نحو الخيار العصباني ـ ينهض على تراث سوسيو ـ ثقافي وسياسي معقّد، تتجذر في أرضية تكوينه ثلاث منظومات قيمية، جميعها متواطئ على رجّ مشروع المجتمع المدني وقيم الحرية والشراكة في تداول السلطة. فلو رجعنا إلى البنية السوسيو ـ ثقافية العربية، لوجدناها بنية قبلية، عصبية كما يؤكد تاريخ الممارسة السياسية العربية ما قبل تأسيس الدولة النبوية بالمدينة وبعد وفاة صاحبها. فهي دولة غلبة وشوكة كما أحسن توصيفها عبد الرحمن بن خلدون. ولذا فهي تختزن إمكانات مستمرة للتمرد وعدم الاستقرار، بما أن المعول عليه في المشروعية هو الشوكة والعصبية. ومن هنا نجد مساحة كبيرة في الفقه السياسي الإسلامي التاريخي، يقر ويشرعن هذا المعيار القبلي العصباني بطرق مختلفة، كمؤشر واضح على سريان العقل السياسي العربي الماقبل إسلامي في صميم الممارسة السياسية الإسلامية التاريخية. هذا بالإضافة إلى أن الواقع السوسيو ـ ثقافي العربي، هو واقع تمرد وتوحش.. الأمر الذي يناقض مشروع المجتمع المدني ودولة القانون. هذا التوصيف طبعاً، ليس وليد فلسفة القانون المعاصرة، بل هو توصيف خلدوني نابع من تأمل جوّاني أدرك مداه مفكر سياسي معايش ومراقب لطبيعة العمران السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي. ثم لاننسى بأن التأسيس اللاحق للفقه السلطاني الذي تزامن مع الاندماج الفارسي في الحقل

السوسيو ـ ثقافي والسياسي العربي، نمّ عن تسرب كبير لمنظومة أخرى من التفكير السياسي، مسكون بطبائع الاستبداد، حيث ـ ونظراً لوجود تطور للمنظور السياسي الشاهنشاهي الفارسي مع مجدده انوشروان ـ نكون أمام أرقى نموذج سياسي للاستبداد المقنع حيث تتشكل فكرة المستبد العادل أو العادل المستبد. على أن هذا المنظور الأكثر نمواً مقارنة مع النسق السياسي العربي ـ القبلي، سوف يباد من أساسه مع مسلسل الانهيارات التي اصابت المركزية الخلافاتية للدولة الالغارشية العباسية، وحلول دويلات مختلفة المناحي والمشاريع والمنازع والعصبيات. وقد كانت أكبر ضربة أعادت الاجتماع السياسي الإسلامي إلى ما قبل نموذج المستبد العادل، تلك التي تتعلق بالسيطرة العثمانية على مقاليد الخلافة الإسلامية. حيث مثلت نموذجاً للدولة العسكرية الاستبدادية. إذن، نحن أمام منظومة قيمية لاتستجيب بأي حال من الأحوال إلى المتطلب السياسي الذي نحن بصدد المراهنة عليه، أقصد المجتمع المدني ومشروع التداول السلمي للسلطة. حيث هي منظومة تتناغم مع العقل العربي الخازن في لاوعيه السياسي لقيم التوحش والتمرد والنزوع خارج مقتضيات الدولة.. كما هي في الوقت ذاته منظومة تتناغم مع العقل الفارسي الطامح إلى ترسيخ علاقة الطاعة بالشاه أو المنصور كما تتناغم مع العقل السياسي التركي ذي المنزع العسكري.. وكلها نماذج حاكية عن قيم الاستبداد والتنكر للتداول السلمي للسلطة. وقد جاءت تلك المدونات المؤصّلة للنظام السياسي في الإسلام، في سياق تشكل هذا العقل السياسي والسوسيو ـ ثقافي، ما يعني أنها سعت إلى التكيف معه، ومن ثمة النزوع تحت طائلة الإجبار إلى تبرير عقل سياسي برمته، ومحاولة التأسيس لبنية تتناغم داخلها كل عناصر ذلك الحقل السوسيو ـ ثقافي كما أشرنا سابقاً. طبعاً،نستثني هنا ما تحتويه المنظومة القيمية الإغريقية، التي وعلى الرغم من تداخلها مع الحقل المعرفي العربي ـ الإسلامي، بفعل الترجمة، حيث لم تبرح مجال الاقتباس الفلسفي بمعية العلوم البحتة المتاخمة للقول الفلسفي الإغريقي، فإن العقل السياسي الإغريقي

لم يتمكن من اختراق الموروث السياسي العربي الإسلامي. وهو الاستثناء الباعث على الاستفهام، كما نحا علي عبد الرازق، إذْ علل ذلك بموقف متآمر وممارسة انتقائية جرت تحت رقابة سياسية. ونحن وإن كنا لانستبعد أن يكون التصور السياسي الفارسي قد غزا الدولة العباسية بصورة مقابساتية واعية وقاصدة في انتقاءاتها النفعية، إلا أنني أضيف عاملاً آخر مهماً، ألا وهو عدم وجود قوة سوسيولوجية داعمة للمنظور السياسي الإغريقي، بعكس ما لقيته الفلسفة السياسية الفارسية المدعومة بقاعدة سوسيو ـ ثقافية، وأيضاً بنخبة سياسية وثقافية خولت مهمة التدوين والتأسيس المعرفي للثقافة العربية الإسلامية، ومنح لها حرية في إنتاج خطابها الفكري والأدبي والسياسي، متمثلاً في أعمال مترجم وأديب فارسي متأسلم، هو ابن المقفع. ناهيك عن جيل كامل من الفلاسفة والعلماء من ذات العيار. إذن نحن أمام معطى تاريخي قد نخطئ أو نغالط أنفسنا إذا ما استصحبناه في استقالة عن المقترب التاريخي.

تعتقد الأطاريح الجامدة، بأن القضية الجوهرية فيما تقدمه جاهدة في سبيل إثباته، جازمة في وثوقيته، قاسية في التبشير به، تنحصر في أن تحكُم الشريعة. حتى وإن اتخذ الاستبداد ديكوراً فقهاتياً أو ماكياجاً شرعياً. وكأن الظلم والاستبداد ليسا حقيقة واحدة، وإن تمظهرت بشتى العناوين، وإن استندت على مختلف الخيارات. ثمة غياب كامل في الأطاريح الخوارجية لما يمكن أن يسمى بفقه الدفاع عن الحقوق، وفقه المساءلة والاعتراض على المستبد، وإن تبنى عناوين الشريعة. ذلك لأن المقصد الأعلى للشريعة ذاتها، هو ردّ الحقوق والمظالم وإقرار العدالة الاجتماعية وصياغة الاجتماع السياسي على أسس الحرية والعدالة. وهذه المشكلة ليست في جوهرها مشكلة الشريعة. بل هي بالأحرى مشكلة ذهنية قائمة على تسطيح النظر،ووعي زائف بالمضامين الحضارية والمدنية للشريعة. والحال، أن مثل هذه الفئات الاستئصالية، خطر على الأمة تقدحه ظروف قهرية، وتبعثه إكراهات مضاعفة..إنها الذهنية التي تنشأ في أحضان مجتمع تنخره الأمية وتستفزه مظاهر

الفساد الاجتماعي والسياسي، فيما يلفظه الشارع العام من حالات الانحراف وانهيار القيم، والتحطيم الممنهج للتقاليد والأعراف المحلية، وتفريخ يومي للدعارة ومدمني المخدرات وقراصنة الرشوة.. ويزيدها استفزازاً واقع ترعاه علمانية متنكرة، مستبدة، مستهترة بخصوصية شعوبها، أو ترعاه مؤسسة دينية مفرغة من محتواها الحضاري الفاعل، إذْ بقدر ما تتمادى في تحريفيتها وجمودها وتقليدانيتها، تتيح فرصة انتهاض الخيار الخوارجي، وتمكنه من العبث، والتهام اليابس والأخضر. ولذا قلّ أن تجد في صفوف الخيار الخوارجي فكراً أو فقهاً ينهض بخياراتها إلى حيث متطلب المجتمع المدني. إنها خيارات تعلن حالة من الانتحار في بؤرة العمومية والماضوية حفاظاً ـ على ـ وضماناً لإسلامها من حداثة تجرف أركانه وتهد بنيانه. وإن كان في ذلك ما فيه من الصدق، فإن الخيار الخوارجي يجهل بأن الحداثة مطلب إسلامي ثابت، وبأن لاخوف على الإسلام من الحداثة. بل الخوف كل الخوف عليه من علمانية أصولية غير قادرة على استيعاب المغايرة في نشدانها المجتمع المدني، كما الخوف كل الخوف عليه من سلفوية غثيانية غير قادرة على الخروج من ظلاميتها وهواجسها وأوهامها.

يتعين على الناظر في موضوع النظام السياسي في الإسلام أن يميز بين متطلبين جدليين، يحتويهما المنظور الإسلامي، ضمن رؤية إيجابية. المتطلب الطوباوي، من حيث هو سعي مشروع إلى الارتقاء بالكيان السياسي إلى أرقى مستوياته، حيث تنحل نهائياً عقدة الظلم الاجتماعي ومن ثمة تنهض العدالة الاجتماعية في صورتها المطلقة، فتكون الدولة الطوباوية بهذا المعنى هي التجسيد السياسي والاجتماعي لكل القيم الإسلامية الكبرى، حيث تغدو دولة الإسلام هي دولة الإنسان المتفوق. وهذا المعنى يتميز عن المراد «النّتشي»، حيث الإنسان في التصور الإسلامي خلق لكي يكون متفوقاً. إنها في الحقيقة تلك الطوبا utopie التي أسرف في الحديث عنها فريدريك نيتشه. وبسبب أنه لم يفسح المجال أمام الإمكانات المتاحة، وتعلق بالطوبا

أولاً وأخيراً. معبراً عن أزمة الوسيط في النشوئية الاجتماعية انتهى به الأمر إلى إعلان التفوق وإبادة الضعفاء. في حين كان هدف الدولة الطوباوية في المنظور الإسلامي، تحويل الضعفاء إلى أقوياء، ولتجعلهم الأئمة والوارثين. ولهذا السبب تحديداً، إذا ما تعلقت الأطاريح الخوارجية الطوباوية بهذا المعنى للدولة، فسوف يكون مآلها، مزيداً من التطرف والديكتاتورية وإعلان موت الإنسان تنويعاً على موت الإله النتشوية. إن الدولة الطوباوية في المتصور الإسلامي تتعالى على شروط الدولة الواقعية نفسها، لتجعل الدولة مؤشراً على نهاية النضج البشري، أي موت الإنسان بالمعنى الأكثر إيجابية، حيث دولة الطوباوية لاتتسع في مداها الكبير للضعفاء والقابعين في أحضان النوع، بل هي دولة المتفوقين، والإلوهيين. وهذا يتماشى مع فلسفة الإسلام الروحية التي تهدف إلى إخراج الإنسان من وحدة بشريته ـ حيث {وجعلناه أسفل سافلين}ـ ومن صقع النوع ومهوى النزول، إلى آفاق الربيين والعارفين. فإذن دولة الإسلام النموذجية، هي دولة ربيين وإلوهيين. وهذه الدولة التي تسعى إلى أن تقفز بالنوع إلى خارج النوع، طلباً للإقامة في الأمثل والأفضل، هي دولة مطلوب من المسلم أن يقيمها في صقعه الذهني ويتمثلها مفردات في سلوكه العقلي والروحي. أي دولة الطوبا، دولة الآخرة، النموذج الأمثل للحياة، حيث يحيى المسلم الآخرة في دنياه ويتمتع بجنّته في أرضه، باعتبار أن الآخرة {لهي الحيوان لو كانوا يعقلون}.

إن دولة الطوبا، ليست دولة تداول على السلطة ـ بل لعلها دولة المسلطين على أنفسهم مطلقاً ـ لأن الشرط الإجتماعي يختلف هنا بعد تحول العلائق وارتقائها ضمن قانون مختلف،يستجيب للحظة من العرفان والإشراق الروحي، ولمنطق ينزع منزعاً معصومياً. فدولة الطوبا ليست دولة نوازع ونزوات ومصالح متخالفة، وهي اساس ضرورة العقد الاجتماعي، بل هي دولة النوع الأرقى، والإنسان المتفوق، إنها بالتالي دولة طوباوية أو جمهورية فاضلة. وفي التعبير السياسي الحديث جداً، هناك مفهوم

La meritocratie. وهو مصطلح فرنسي ترجمه البعض بـ«حكم النخبة». وهي ترجمة أرفضها مطلقاً، لأن فعل meriter يأتي بمعنى استحق. فلو كان معناه انتخب، لكان أنسب أن يعبروا عنه بـ eletocratie، ولأمكننا ترجمتها بحكم الملأ أو الصفوة. لكن La meritocratie، تعني حكم أو حكومة الكفء، أو إذا أردنا مزيداً من الدقة لقلنا هي حكومة الفاضل. وذلك بلحاظ الجدل الكلامي القديم حول خلافة الفاضل والمفضول. لذا أنسب ما تكون ترجمتها بحكومة الفاضل أو الحكومة الفاضلة، حيث القيادة للأفضل والسعي للأفضل والإقامة في الأفضل. وهذا معناه أن الجدل السياسي الجاري اليوم في أفق غياب الضمانة المطلقة في اختيار الأجدر، في النظم الديمقراطية، نلاحظ أن تطلعاً لايزال خجولاً إلى نموذج الحكومة الفاضلة. وبما أن الأفضل مطلقاً لايمكن إنجازه أو اختياره باليسر الذي يتصوره الناس، فإنه يغدو تلك الطوبا التي تحيى في الأذهان وتأخذ لها معنى البرنامج البعيد المدى في أفق انعدام آلية اختيار الأفضل مطلقاً. من هنا الحاجة إلى إيجاد دولة ممهدة لهذا النموذج، أعني دولة الإسلام الواقعية. ذلك لأن دولة الطوبا بما أنها ذهنية لامكان لها ولا زمان، أي مفتوحة على خيار الإنسان في كل أرض وفي كل جيل، فإنها بمثابة الجمهورية المثالية، اللامكانية utopique. إذن الدولة النموذجية هي دولة طوباوية.. ومعناه، أنه يلزمها مقدمات تاريخية لتأهيل الإنسان أولاً للخروج من مهواه البشري إلى مدارج الربية والتفوق. ومادام هناك بشر، فلابد من إعلان دولة الإسلامية الواقعية كمرحلة وسيطة وحتمية بين دولة اللاإنسان ودولة الطوبا. وبين دولة اللاإنسان في مستواها الأدنى ـ حيث {إن هم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً }. ودولة اللاإنسان في مستواها الأرقى ـ حيث {وكم من نبي قاتل معه ربيون كثير} ـ هناك دولة الإسلام الواقعية أي دولة الإنسان، تلك التي تنفتح على كل ما من شأنه أن يهب الإنسان جزءاً من الكرامة والأمن، أي السلم المجتمعي والأمن الروحي والثقافي والمادي، كما عبّر الإمام علي بن أبي طالب {لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين وكان الظلم فيها عليّ

خاصة}. ونحن نرى أن دولة الحريات وحقوق الإنسان والتداول السلمي على إدارة السلطة على قاعدة حفظ الخصوصية وحماية الهوية من الهدر والاستلاب، هي الدولة الإسلامية الواقعية المناسبة اليوم. طبعاً، لانعني أن الديمقراطية كما هي اليوم مستهلكة في الإعلام المتعولم، هي الديمقراطية الحقّة والعلمية كما حلم بها العقل السياسي الحر. لكن المسلمين إن هم عاشوا الديمقراطية الحقّة ـ وليس المقنعة ـ فلا خوف عليهم وعلى إسلامهم. لأن الإسلام هو ثقافة هذه الشعوب. والديمقراطية سوف تؤهلهم إلى صياغة علاقة أفضل مع إسلامهم. وسوف تكون علاقة هذه الشعوب مع إسلامها متميزة بكثير من النضج والقوة والتحرر،وليست علاقة مأزومة ومحكومة بالضعف والحصر والأوهام. وهنا نقول، أنه آن الأوان كي نكشف عن مقترب آخر في المشروع السياسي الإسلامي، يختزل فلسفة وسطية توازنية، جدلية وليست تلفيقية. على أساس ذلك نقول، بأن المشروع السياسي الإسلامي يوفر طبقاً لفلسفته الوسطية التنجيمية المرحلية أطروحتين، إحداهما مقدمة للأخرى. أعني مشروع الدولة الواقعية التي تنهض على إعلان الحقوق وبناء دولة القانون والمؤسسات بما في ذلك الفصل بين السلطات مع إقرار نظام صارم للعدالة الاجتماعية، وهي كلها مفاهيم، لها مضامين واضحة وراسخة في الفكر السياسي الإسلامي. وبما أنها نتائج عقل سياسي مجتهد في طلب العدالة وهي غاية الإسلام، كان من المتعين أن تلقى احتفالاً في مبدأ الفكر السياسي الإسلامي ونصوصه الناهضة إرشاداً لشريعة العقل. فهي بهذا المعنى مشروع دولة الإنسان الكريم والحر. وإلى جانب ذلك دولة الطوبى التي تقوم في مجتمع الإلوهيين حيث يرقى الفرد والمجتمع فوق تأثير الحتمية التاريخية والاقتصادية والاجتماعية. إن محتمع الإرادة العليا، مجتمع الجمهورية الفاضلة.

التماهي هنا غير مطلق، وأحياناً يكون مفتعلاً. كما أن الفصام النهائي ذهول عن مجالين تداوليين وسياقين مفهوميين واشتقاقيين على درجة فائقة من الاختلاف. وقد يكون التقاطع النسبي، هو الأمر الوحيد المشروع فيما بين الشورى بحمولتها القيمية الإسلامية، وما بين الديمقراطية بمحتواها القيمي العلماني من جهة ثانية. إننا حينما نعلن انفصالاً تاماً ما بين الشورى والديمقراطية أو نقيم تماهياً بينهما من قبل هذه الجهة أو تلك، فإننا نتصارع حول معادلة وهمية، أو إن شئت بالمعنى المنطقي، نكون أما قضية سالبة بانتفاء الموضوع. كان علينا أن نميز في مقتربنا لهذه العلاقة بين حقلين تداوليين، أعني البعد الواقعي في المشروع السياسي الإسلامي، والبعد الطوباوي في نفس المشروع، مع كثير من المفارقة في واقع غير مهيأ لاحتضان مشروع الإلوهيين. وهو الأمر الذي يدعوهم إلى رفض الديمقراطية وتقاطعها مع المنظور الشوري الذي يختزل في التصور الخوارجي وأطاريحه معنى نظام الشريعة المفرغ من محتوى العدالة الاجتماعية كما ألمحنا سابقاً.ففي المشروع الطوباوي الإسلامي تمثل الديمقراطية ـ من حيث هي آلية في انتخاب الحاكم ـ أمراً آخر عن الشورى كآلية في صنع القرار في ظل حاكم قائم. بمعنى آخر نقول بأن الآلية التي أقرها الفكر السياسي الإسلامي طريقاً في اختيار أو انتخاب الحاكم، في المدى الطوباوي، هي البيعة القائمة على التنصيب والجعل الاستحقاقي. وهي في المدى الواقعي لها، البيعة القائمة على الاستحقاق الشوري في صورته المعلمة والملزمة والشاملة. وها هنا يمكن أن تتقاطع الآليتين في مجال الانتخاب وأيضاً في القضايا الأخرى حيث تمثل الشورى المرادف السياسي للديمقراطية من حيث هي آلية في الاستقرار السياسي وصنع القرار السياسي أيضاً. فهي الصورة العقلائية الأكثر تناغماً مع أهداف الدولة العادلة في المنظور السياسي الإسلامي.

إن الشورى كعنوان كبير في صنع القرار وأيضاً في توفير الاستقرار السياسي للدولة،تعرضت في الممارسة التاريخية إلى كثير من التحريف بل والنسيان. وظل السبب الرئيسي الذي مكن في أن تظل الشورى مخترقة بفعل أيديولوجيا عصبانية تحريفية،كما جعلها تتخلف طيلة قرون عن أن تجد لها صيغة مناسبة لتفعيلها ومأسستها، إنما هو بقاؤها على غموضها وازدواجيتها وعموميتها. وكان أحرى أن ينهض اجتهاد عقلاني وعقلائي في وضع ضابطة لتنظيم مبدأ الشورى وصيانته من الاختراق التحريفي. ولعلنا اليوم أمام معطى تاريخي جديد، تحققت فيه النقلة الكبرى ـ رغماً عنا ـ في حقل النظم السياسية والاجتماعية، حيث نهضت كل هذه المباني على العقل، بل واختيار صارم في عقلانيته المصانة والمحصنة بيقظة جماهيرية واعية، عالمة، متحررة. وحيث أن العالم اليوم واقع في سياق عولمة جارفة وتداخل وتواصل واتصال.. وتبادل وتعاون وتثاقف.. كل هذا له إيجابياته القمينة بتحريرنا من هذه التحريفية التاريخية التي استبدت وعبثت بمبدأ الشورى، وعطلت آلياته. ونحن وإن كنا نحمل مضموناً مختلفاً عن هذه الديمقراطية، فإننا من ناحية براغماتية بحتة نراها آلية فاعلة وقادرة على تحريك مضمون نملكه. فإذا كنا حتى الآن لم نتمكن من صنع تاريخنا واجتماعنا الحر، تحت وطأة الإكراهات المضاعفة لتأويل السلطة، فإننا اليوم بفضل الثورة الإنسانية والعقلانية والتحررية المعاصرة، الكبرى ـ وإن بدا لنا عنصر التدمير كامناً في ثنايا مضامينها ـ أحرى بنا أن نفيد من ذلك في سبيل دعم خيارنا في سلطة التأويل التي تملك أن تنتج رؤيتها ضمن سياقات مختلفة دون أن تقع في فخ التلفيقية أو الانغلاق. إنّ التاريخ الذي فشلنا في صنعه، وانفلتت عراه من قبضتنا، أمكنه اليوم أن يخدم فكرنا بكثير من النضج والعقلانية،وهذا ما يجعل لمكر التاريخ ـ الهيغلي ـ معنى جديراً بالاحتفال. حيث إن للتأريخ منطقه الخاص، وقانونه الذي يسير على خطى ماكرة وفي تقية وتدبير خفي. المشكلة إذن ليست في الديمقراطية أو الشورى في حد ذاتهما. فهما كآليتين

سياسيتين قابلان للتطور المستمر. فالديمقراطية الأثينية لم تكن تناقض واقع العبودية والرق المقرر.. وها هي الديمقراطية في أوروبا تقطع كل تلك الأشواط، وفي كل مرحلة تأخذ لها طابعاً راقياً ومزيداً من النضج، في ظل تغيرات موضوعية على الصعيد الاجتماعي والثقافي وأنماط الانتاج. والأمر ذاته بالنسبة للشورى حيث لاتتاح لها فرصة للنمو، والتطور مفهومياً ومؤسسياً. إذْ لاغرابة أن تكون الشورى ـ بهذا المعنى الذي حددناه في إطار دولة الإسلام الواقعية ـ هي ديمقراطية الإسلام كما عبّر «محمد عمارة». والفرق إنما هو في المضمون الثقافي والمعرفي للشورى، من حيث هي ساعية إلى بناء الإنسان وتحريره، في حين نجد الديمقراطية في الغرب تهدف إلى تحرير الإنسان وإعطائه فرصة فقد للتعبير عن نفسه، لكن من الممكن أن يشترى منه تعبيره في ظل سيطرة محكمة للرأسمال والثقافة الرأسمالية. ومن هنا لم تكن الديمقراطية قادرة على الارتقاء بالجماعة تربوياً، بل قصارى ما انتهت إليه سلماً مجتمعياً وأمناً تنكرياً في الاجتماع السياسي الغربي.

إن صناعة القرار وصنع الاستقرار بما يوفر أداءً سياسياً ناضجاً وتماسكاً اجتماعياً ـ سياسياً كبيراً هي إحدى أهم النتائج التي تنبع منها الحاجة إلى إقرار الديمقراطية. وهذه الأخيرة بهذا اللحاظ هي التعبير الآخر عن الشورى، حيث كانت هي الأخرى آلية في صناعة القرار وتحقيق الاستقرار. وكونها آلية في صنع القرار فذلك مما فاضت به النصوص وحثت على تكامل الرأي وتلاقي العقول. فما خاب من استشار. وأما كونها آلية في صناعة الاستقرار، فقوله تعالى: {ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر. فإذا عزمت فتوكل على الله} (الشورى/٥٩). إننا حينما نستنطق المصادر الإسلامية بهذا الخصوص، نجد استخداماً مختلفاً وعاماً لمصطلح الشورى، بعضها يفيد معنى الإلزام وبعضها الآخر يفيد معنى كون الشورى غير ملزمة. والواقع أننا إذا نظرنا إلى الموضوع بهذه الرؤية التشطيرية المشتتة، فلن نستطيع القبض على التصور الحقيقي

لمفهوم الشورى. وهي الرؤية التي لاتنهض على أساس علمي وعلى تصور مستوعب للمرتكزات الحقيقية للفكر الإسلامي، حيث أبرزها الوسطية، ليس بالمعنى التلفيقي، بل بالمعنى الذي نفهمه من الوسطية أي النسبية والاحتمال. فعلى أساس هذا المنظور الوسطي والنسبي نرى أن الشورى لها أكثر من معنى وتداول. ولعل الخلط بين المجالات والمواضيع هو ما يجلعنا نتردد بين تداولين يتراءى لنا انهما متناقضين. والواقع أن ليس ثمة تناقضاً في المسألة ففي بعض الحقول الشورى تأتي بمعنى الإلزام وفي حقول أخرى تأتي بمعنى الندب. والملاحظ أن هذا التضخم الكبير في تعاليم الشورى الإسلامية، التي تبدأ من فعل المشاورة في حيز الأسرة، إلى المجتمع وانتهاءً بالسلطة، هو مؤشر على أن الإسلام كان حريصاً على تأسيس مبدأ الشورى في الاجتماع الإسلامي يبدأ نزولاً من أصغر تكوين في الاجتماع وهو الأسرة إلى قمة الهرم السياسي وهو السلطة. وهذا معناه،أن بعضاً من هذا التداول «الندبي» اللا إلزامي يحمل في طياته مضموناً إجتماعياً وتربوياً، يراد منه تأهيل المجتمع إلى استيعاب ثقافة الخلاف والتكامل الاجتماعي. ومعناه أيضاً، أن التداول المختلف لمبدأ الشورى يفيد بأنها تارة تكون من أجل صناعة القرار، وتارة هي من أجل صناعة الاستقرار. حيث تارة يفهم منها أنها صمام أمان في الاجتماع، وعامل للتكامل والتماسك الاجتماعيين، وأحياناً يفهم منها أنها تثري الرأي وتدعم العقل وتفيد في القرار السياسي. وفي هذا الإطار نستطيع تبين المؤدى الواحد لكلا المفهومين (الديمقراطية والشورى)، إذْ يغدو الخلاف اصطلاحياً، والحال، أن لا مشاحة في الإصطلاح. إذن المشكلة ليست في الديمقراطية باعتبارها آلية قابلة للأداء الفعّال وايضاً قابلة للاستغلال ـ وإنما المشكلة تكمن في المحتوى الذي يثوي خلف الديمقراطية الغربية. وهذا له علاقة بفلسفة كاملة قامت عليها الحداثة في الغرب. وأيضاً يعود الإشكال إلى منزع المركزية الغربية Eurocentrisme، المسؤولة عن خلق هذه الحالة من التماهي والاتحاد ما بين الديمقراطية والمحتوى اللائكي أو

العلماني الذي مثّل خياراً فلسفياً للغرب وليس مجرد موقف انفصالي من الدين. إن صميم الفلسفة المادية الغربية غير المتوازنة في تصورها للحياة والاجتماع في أوروبا ـ ولانريد هنا التوسع في إجراء إحصائيات على انهيار نظام القيم الذي نتج عنه انهيار في التماسك الاجتماعي ـ هي المشكلة وراء ذلك،حيث أصرت على أن الديمقراطية غير قابلة للانفكاك. والحال، أن الديمقراطية هي آلية قابلة لأن تفعل داخل نسق ثقافي مادي، وقد تفعل أيضاً داخل نسق ثقافي يراعي التوازن الروحي والمادي. إذن الديمقراطية بمحتواها المادي المعاصر، حيث لاتوفر برنامجاً تربوياً للمجتمع والفرد داخل الكيان الاجتماعي والسياسي، هي التي تجعل الديمقراطية قابلة للانحراف والانجراف وبأن تستغل من قبل أصحاب النفوذ، أو الأقليات الخطرة المتنفذة. لانزعم هنا أن الديمقراطية هي سبب تفتت الكيان الاجتماعي الغربي،إذا ما استوعبنا مضمونها الاجتماعي الذي يُعتبر أهم عامل في التماسك الاجتماعي. بل المسؤول عن تفتت المجتمع الغربي هو تلك النزعة المادية المسرفة والرؤية اللامتوازنة ما بين متطلبات الروح والمتطلبات المادية. ولهذا كثير من الأقليات المنسجمة في المجتمع الغربي تجد نفسها الكيان الأقوى في المجتمع الديمقراطي الغربي. مما يشجع هذه الأقليات المتنفذة أن تستبد من خلال تنظيماتها الضاغطة كما هو شأن اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية، تكسب القوة داخل هذا المجتمع، وتستطيع بالتالي أن تؤثر على القرار السياسي داخل الدولة. وهذا معناه، أن الديمقراطية في ظل هذا الواقع الاجتماعي المفكك حتى وإن استطاعت أن تصنع استقراراً ـ مقنعاً ـ سياسياً في المجتمع، فهي غير قادرة على توفير شراكة حقيقية على مستوى صياغة القرار. وهذه مشكلة كما أكدنا مراراً لها علاقة بخيار ثقافي،وليس بالديمقراطية كآلية في صنع الاستقرار وصياغة القرار وصيانته. لقد حرص الإسلام على أن يجعل من مبدأ الشورى ثقافة في الاجتماع الإسلامي. قاصداً بذلك مزيداً من التماسك الاجتماعي. فالإعلان عن مجتمع الخلاف والتعددية، هو دعوة إلى تكامل

الرأي وقوة القرار. إذن الفرق الأساسي بين مبدأ الشورى في الإسلام ـ ذلك المبدأ الذي تأخّر مأسسياً بفعل تحريفية تاريخية ـ وبين الديمقراطية الغربية إنما يكمن في المحتوى الثقافي لكليهما. أي أن الفارق هو بين الفلسفة والتصور الإسلامي وبين الفلسفة والتصور الغربي.فالحوار هو إذن ليس حواراً سياسياً بين خيار الديمقراطية وخيار الشورى، بل هو في العمق حوار حضاري.

الشورى بمحتواها الثقافي الإسلامي لاتهدف فقط إلى صناعة الاستقرار السياسي في المجتمع، بل هي حريصة على أن ترقى بالمجتمع كجماعات وأفراد إلى مستوى تربوي أعلى. والتطوير هنا، لايعني التطوير التنموي الاقتصادي في الحدود التي يقتضيها مجتمع الإستهلاك.لكن الديمقراطية حين تكون مفرغة من محتوى ثقافي وروحي متوازن، تأكل أطراف الاجتماع وتدمر مكوناته وتماسكه. أعني الثقافة الفصامية المتجهة إلى نمط الاستهلاك وتأمين الرغبة الجنونية للرأسمالية المتوحشة إلى مزيد من الإنتاج والاستهلاك. لهذا نقول أن الديمقراطية كما هي ممارسة في الاجتماع السياسي الغربي ـ وليس كما هي مبادئ وتصورات ـ في شكلها الخارجي هي حكم الشعب بصورة من الصور. ولكن أي شعب؟! الشعب المنخور في العمق، والمفرغ من محتوى الروح..والذي ليست له غير ثقافة الاستهلاك.. هذا الشعب لايمكنه أن يحكم نفسه، لأنه محكوم بسلطة الرأسمال، وتوجيهه وإعلامه وثقافته، وهو في كل الأحوال لا يدرك مصلحته الحقيقية. نعم، هو يقظ وواعي بكل ما يتهدد كيانه الاقتصادي والاستهلاكي. إذن هناك قطيع من المستهلكين تتفنن الرأسمالية الجشعة والمخاتلة في صناعة أذواقهم وخلق أنماطهم بحيث يتحول المجتمع إلى مسرح لنوازع وأطماع ومصالح..مما يمكن الرأسمال المتنفذ في أن يستغل بسهولة مثل هذا المجتمع المسلوب الإرادة أمام الرغبة في تأمين المصلحة الفردية الطاغية في الثقافة الاستهلاكية الرأسمالية. إذن، الحاكم في المجتمع الغربي هو الرأسمال. وليست الديمقراطية هي العصا السحرية في إيجاد

وتأمين الحرية والعدالة الاجتماعية. إن الديمقراطية أو الشورى ـ تبعاً لذلك ـ كآلية إذا لم تُسند بثقافة متوازنة ورؤية ودعوة حقيقية لإخراج المجتمع من مشكلته الثقافية لن تصنع شيئاً. إذن المشكلة في الغرب، هي ثقافية. ومؤشر ذلك قيام معارضة ثقافية من داخل الغرب نفسه، تدعو إلى كسر الطوق عن الفكر من استبداد هذه المركزية الغربية والانفتاح عن الخيارات الثقافية الأخرى ودحض كل الأوهام التي تزعمها الحداثة، مثل وهم التنمية ووهم الديمقراطية وحقوق الإنسان.. فما يجري في الغرب فيه كثير من انتهاكات حقوق الإنسان. ومن هنا نجد الديمقراطية أحياناً تستثمر في بلاد العالم الثالث في شكلها المتنكر والمحتال، وحيث الديكتاتورية في العالم الثالث تتسربل بالديمقراطية، كما أن الديمقراطية الغربية ساهمت في قيام ودعم عسكرتاريات جنوبية كثيرة. إن القضاء على الاستبداد هو لو شئنا بتعبير عبد الرحمن الكواكبي، قضاء على طبائع الاستبداد. وهذا رهين قيام استراتيجية ثقافية داعمة للديمقراطية الغربية أو الشورى الإسلامية سواء بسواء. فالطغيان والاستبداد قبل أن يكون إجراءات هو ثقافة. ومن هنا نرى كيف لعبت فكرة الجبر دوراً كبيراً في نصرة الديكتاتورية العربية وديمومتها. إذن المخاطر تأتي من طبيعة التعامل الرأسمالي مع الديمقراطية، حيث لايقبل بتجريدها من محتواها الثقافي العلماني والمادي. ولايقبل بتصديرها إلا معلّبة كاملة كمنتوج استهلاكي يفرض على المستهلك دفع ثمن توابعه «واكسسواراته» غير الضرورية والملزمة. نحن إذن لانحمل مشروعاً لصناعة الاستقرار السياسي فقط أو التوزيع العادل للحقوق وما شابه ذلك. ولكننا نحمل أيضاً مشروعاً لصيانة المجتمع وحمايته وتحصينه بحيث نكسبه مناعة من أن يتورط فيما تورطت فيه المجتمعات الغربية،من التيه والانحراف والتدمر والباب المسدود. إننا نحمل خيار دعوة تريد أن تنهض بالمجتمع العربي والإسلامي وتنتقل به من مستوى الاجتماع غير المتجانس إلى الاجتماع المتجانس.. ومن مستوى المجتمع المفكك الذي تطغى عليه النوازع الفردية والمصالح والنفوذ العشائري أو الأليغارشي أو البرجوازي

والرأسمالي إلى المشروع الجماعي ومفهوم الأمة، وهو مفهوم يقع كنتيجة قصوى وغاية للاجتماع السياسي والنظام السياسي في الالام. هذا التحول يتعين جريانه في أفق معافى بشرط الحرية والديمقراطية، وأيضاً بشرط اليقظة والممانعة الحقيقية،حتى لاتستغل الديمقراطية في المجتمع العربي والإسلامي لصالح قوى رأسمالية متوحشة ومحتالة ومجرمة تسعى إلى أن تحول مجتمعاتنا إلى أسواق ومستهلكين ومفككين وعبدة للهمبرغر والبيبسي والمنتوج الهوليودي.. وإلى اجتماع مسلوب الإرادة، يُقاد بلا وعي في عملية صياغة القرار. وهذا ما يجعل «الديمقراطية»ـ بمحتواها الغربي الرأسمالي ـ أفيوناً حقيقياً للشعوب وحتى لاتكون كذلك، فإننا نريدها ديمقراطية حقيقية تمنح شعوبنا يقظة واستقراراً ووعياً وانسجاماً وقدرة.

ولذا فإننا بقدر ما ننتقد الخيارات الخوارجية المغلقة نوجه النقد ذاته إلى الفصاميات والأرثوذكسيات العلمانية المتطرفة، التي تستغفلنا وتستحمرنا حينما تزعم أنها تقدم لنا مادة عقلانية. ولكنها في الحقيقة، لم تحلّ أزمتها العقلانية. ويكفي في ذلك ما يشهده الغرب من مدّ مهول، يطعن في مصداقية هذه العقلانية الممركزة، التي تمثل الآن أكبر الأوهام في بلاد الغرب، الذي يشعر بخطورة موقفه الذي يتهدد اجتماعه بشكل واضح لا أقلّ على مستوى المستقبل القريب. وفي ختام هذا التحليل، يجدر بنا أن نشير إلى هذه النتائج:

١- أزمة التفكير السياسي في الإسلام التاريخي هي أزمة وعي وبالتالي أزمة علاقة بالنص.

٢- الأطاريح العلمانية والخوارجية هي وجهان لعملة واحدة في معنى الكفر بالوجوه المحتملة للنص، وفي عجزها عن إدراك المعنى النسبي.

٣- المسألة الأساسية في مقاربة النظام السياسي في الإسلام، هو بحث العلاقة الجدلية ما بين مشروع الشريعة وشريعة المشروعية.

٤- يتعين على الناظر في الفكر السياسي الإسلامي كما تنطق به النصوص المرجعية، وجود طرحين متكاملين أحدهما مقدمة للآخر، وأحدهما غاية قصوى للأول، أعني دولة الإسلام الواقعية ودولة المثل الإسلامية.

٥- دولة الإٍسلام الواقعية، هي دولة الإنسان الواقعة مرحلة وسيطة ما بين دولة اللاإنسان في شكله الأدنى ودولة اللاإنسان في وضعه الأعلى، أي دولة الإلوهيين الأحرار.

٦- في الدولة الإسلامية الواقعية،لامعنى للتناقض بين الديمقراطية والشورى، والخلاف هو في أساس المحتوى الثقافي الذي يشكل حقلاً تداولياً لهذه الآلية أو تلك..

٧- ولأن الشورى أو الديمقراطية هي آلية في الأداء السياسي، فإن الخطر ينفذ إليها من الخيار الثقافي. وعليه فإن الصدام اليوم،ليس بين خيار سياسي ديمقراطي وخيار سياسي شوري، بل الصدام هو صدام حضاري، مما يستوجب حواراً حقيقياً بين الحضارات.

تطبيق رابع

حوار حضارات أم حوار ثقافات*

مدخل:

اعتاد الفقهاء في معرض بحثهم ونظرهم في المسائل الخلافية على تأسيس قاعدة للتفاهم أو أرضية مشتركة للنقاش، لنسمها الأرضية الأولى أو الأصول التواصلية الرئيسة. وحتى لا يقعوا في مأزق اللبس والفوضى ويصبح نقاشهم لا مناط يشد ظهره ولا أرضية تسنده، بل مجرد انتشار لاهتزازات الأسس والمحددات ذاتها وإلى ثرثرة لفظية وحوار طرشان، قالوا بضرورة تحرير محل النزاع. وذلك ابتداءا بتحديد الموضوع ورصد حيثيات الإشكال والاتفاق المبدئي على تصور أو محدد ما للمفهوم. ومحل نزاعنا وموضوعه في المقام، هو "الحضارة". مدار ومتعلق حوارنا أو صراعنا. فعن أي حضارة نتحدث يا ترى؟

إننا نعتقد أن جزءا من التوتر الذي شهدته أغلبية الأطاريح التي تناولت موضوع حوار الحضارات، فيما هي تكتنز بهروبها وتقيتها المفرطة، عناصر لصراع محتمل أو مؤجل، راجع إلى أننا نتنازع حول قضية يحتل الوهم فيها مساحة كبيرة. فأمامنا تنتصب الحضارة المعاصرة بسماتها التي تحمل في ثناياها كل أشكال الإكراه والعنف إلى جانب ما تحمله من واجهة مغرية ومن أساليب الغواية. هذه الحضارة هي حضارة كونية بختم غربي. والمشكلة ليس في "كوننة" هذه الحضارة أو تفردها أو تجنيسها. بل المشكلة تتجلى في أن ثمة قوى طارئة من صلب الحداثة، عرفت

---

*ـ نظرا لأهمية الموضوع، ارتأينا إضافة هذا المقطع من كتابنا حوار الحضارات لشدة ارتباطه بتطبيقاتنا التأويلية، لتعميق الفائدة، وبيان البعد التطبيقي للأطروحة التأويلية، التي اعتبرناها آلية مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري.

كيف تستفيد من هذه الصيرورة العظمى وتوجيهها إلى خدمة أهدافها. إنها بالتالي الكيفية التي تقدم بها الحضارة نفسها اليوم للعالم. وهذه الكيفية في نظرنا، "ثقافية" محض! ها هنا نختلف مع الرؤية الحلولية التي رأت إلى "الحضارة" و"الثقافة" وكأنهما أمران مترادفان. ولعل رأيا كهذا قد يجعل العالم مسرحا لحضارات مملوكة وحدود وضيعات وقبائل... تستدعي حمايتها والذود عنها. في حين أن ليس ثمة إلا حضارة واحدة، هي المظهر الأقوى للحضور التاريخي الإنساني إن الحضارة في حد ذاتها قوة؛ -لو أردنا استعمال المنظور الفوكوني - هي قوة من حيث هي علاقة. أي كيفية الانتماء والتوجيه والتوظيف لهذا الكل الذي يمثل السند الخلفي للحضارة. وها هنا يبدو الغرب في أوج غروره الحداثي، يوهم بذلك التماهي بين الحضارة وأعراضها و تشخها في المجال الغربي. مع أن هينتنغتون ما فتئ يؤكد هو الآخر، على أن الغرب كان غربا قبل أن يكون حديثا. فالملازمة، أو لنقل سعة التمركز والتماهي الذي ينظر إلى الحضارة كجنس مطلق أو كمركز، هي رؤية تحول دون إمكانية التصريف الكوني العادل للحضارة.

إذن، إذا كان ولابد من الحوار، فحوار مع من؟ وإذا كان ولابد من صراع، فصراع ضد من؟

هل هو حوارمع وجودنا ومع تاريخنا يستهدف استقالة منه وخروجا عنه؟ أم هو حوار مع العماء؟

وهل الصراع هو مع الحداثة بوصفها معطى حتميا وبنية تناقضية.. أم هو صراع مع التمظهر القمعي لها؟

والآن، لنر أي الأوهام تلك التي لازالت ترين على مفهوم الحضارة!؟

الالتباس المفهومي و تاريخانية المواضعة

لعل السبب الرئيسي في التباس مفهوم الحضارة، راجع إلى تعاملنا مع المفاهيم. حيث اعتدنا النظر إليها بوصفها معطيات ثباتية أشبه ما تكون بمفاهيم توقيفية، ننظر

إليها كمعطى لغوي وقاموسي، وليس كمفهوم تطوري من حيث أنها (=المفاهيم) هي نتيجة تراكم علائق مفهومية أخرى أو من حيث كونها خضعت إلى تطورات تداولية مختلفة. إن المفهوم بهذا المعنى هو كائن متطور ومخزون دلالي تاريخاني. إذ اللغة بشكل عام هي وسيلة للتأمل وفاعلية تواصلية متطورة وليست جوهرا توقيفيا مطلقا. وهذا ما يعني أن مفاهيمنا تعبر عن لحظاتها التاريخية. وأنها بالنتيجة لا نهائية وغير مكتملة. وحتى إذا ما سلمنا بأن اللغة هي مأوى الوجود بالمنظور الهيدغيري، فإن الوجود ذاته الذي تمثل اللغة مأواه، هو معطى متطور. من هنا تعين على اللغة أن تكون متطورة. إن علم اللغة أو مباحث الألفاظ يظهر إلى أي حد أن المفهوم أو الألفاظ هي بشكل عام خاضعة إلى ضربين من المواضعة:

أحدهما تعييني (=تواضعي منشؤه الجعل الاتفاقي أو التوافقي، لنسميه التواضع الجعلي البسيط).

الآخر، تعيني ـ بضم الياء مع تشديدها ـ (=تواضعي منشؤه الإثبات والتأكيد التوافقي، لنسميه التواضع الجعلي المركب)[1].

فالتعييني هو التواضعي الابتدائي، في حين التعيني هو التواضع التداولي. وليس التواضعي التعيني بخارج عن الإطار التاريخي. فهما بدا التوافق التواضعي اعتباطيا، إلا أن ثمة عوامل سابقة لتشكل الرغبة في التواضع الابتدائي التعييني. أما التواضع التعيني، فهو استجابة ضرورية لتطور المفهوم في التداول العام.وكلاهما يضفي الطابع التاريخي على المفهوم أو (اللفظ) إلى جانب الطابع الإعتباطي والإجتماعي للمواضعة. إن الإشكال يبدأ متى ما استمر التعاطي مع التعييني دون التعيني أو التعاطي مع المفهوم خارج إطار بنيته المتحولة؛ أي تكوينه التاريخي. ذلك لأن المفهوم يمكن أن يأخذ معنى مختلفا وربما نقيضا بفعل التداول. فإذا كان المعنى التعييني هو ذاكرة المفهوم، فإن التعيني هو المعنى الأخير والحاكم للمفهوم، لحكومة المآل على الأول، والنهايات على البدايات.

إن لفظ "الحضارة" خضع هو أيضا إلى قراءة من هذا القبيل. أي استمرار التواضع التعييني في التداول العام، مما جعل المفهوم يعيش تخلفا ومأزقا، فلا يواكب التطور الحاصل للمضمون، مما أدى إلى التباسات كبيرة نذكر منها ما يلي:

١ـ خلط فاحش بين مفهوم الحضارة والثقافة و المدنية[٢].

٢ـ استصحاب معنى "التحضر" كمقابل للبداوة والرحلية..

٣ـ الحضور، كحضور مطلق وليس حضورا خاصا وفريدا..

الأمر الذي أدى إلى أن يكون للحضارة معنى عاما وفقيرا، يجعلها جوهرا يمتلك لا صيرورة تدرك. نلاحظ من ناحية أخرى، أن الذي أربك هذه المفاهيم هو عدم استحضار الأبعاد التاريخانية للمفهوم، باعتبار أن المفهوم ـ باعتبار ما ـ ليس بنية قارة. بل هو عارض تاريخاني. أي تعبير ماهوي عن حقيقة أو مرتبة وجودية. إنه بهذا المعنى حقيقة ـ كما يؤكد هيدغر بالنسبة للغة عموما ـ هو مأوى الوجود. بلحاظ صيرورة هذا الأخير. فالوجود في مختلف آناته يحيل إلى الوجود، إحالة تطورية من خلال لغة متطورة مواكبة ومستوعبة للتحولات، إن لم نقل معبرة عن درجة هذا الوجود وكثافته أو توتره. من هنا لا قدسية للفظ التواضعي، إلا بما هو تعبير عن حقيقة خاضعة لنوبات الحضور والغياب. إن حقيقة أي مفهوم، هي رهينة بكثافته التداولية. وهو إن شئت الاستعارة من ليفيناس Levinas، يأخذ معنى الأثر ـ La trace .. إنه مفهوم غير مكتمل المعنى أبدا. ثمة دائما معنى ناقص في انتظار الإنجاز المحتمل، لكنه الآن مستحيل. فمفهوم الحضارة إذن، مفهوم آني تداولي يعبر عن لحظة تداولية ما. ومن ثمة هو مفهوم مفتوح على التطورات والاحتمالات. لكن ما هو جوهري في معنى "حضارة"، هو كونها صناعة القوة وقوة الصناعة. أو لنقل بتعبير أوضح، إنها رسوخ في القوة ورسوخ في الصنائع. فأي كيان يعدم رسوخا في القوة ورسوخا في الصنائع، هو كيان مفلس حضاريا أيا كانت ثقافته. من هنا فإن الحوار أو الصراع حول هذه الحقيقة دونه خرط القتاد. فالصراع أو الحوار هو في الحضارة

وليس ضدها أو معها. فالحضارات بما هي رسوخ قووي و صنعوي، ترسخ في الوجدان رسوخها في الميدان. والشوق إليها جبلي. والنفور منها نشاز أو خور وضعف وعدم. فإذا لم يكن الحوار أو الصراع مع أو ضد الحضارة، فمع ماذا إذن هو يا ترى؟

لعل هناك من يرى أننا نسلك مسلكا تأصيليا لمفهوم "الحضارة" سيسقطنا في ترف القول ولعبة الألفاظ. لكن رأيا كهذا ربما يغيب عنه الأثر التي يمكن أن ينجم عن ذلك الالتباس الذي يحيط بالمفهوم في الصميم. فيتحول النزاع من المفهوم إلى الواقع. إنه أشبه ما يكون بوهم النزاع ووهم الصراع. فكل حكم، هو ليس له واقع، حينما يرتفع موضوعه!وها هنا نؤكد على أن موضوع الحوار أو الصراع، هو موضوع تحيط به الأوهام. ومصدر هذا الوهم هو التسالم على مفهوم ملتبس للحضارة. إننا لا نسلك هنا مسلكا إيتيمولجيا (= اشتقاقيا) على النمط التقليدي لمزيد من الإطناب، بل نسلك مسلكا جينيالوجيا؛ لا بالمعنى التقليدي للتشجير النسبي الذي يهدف ربط السيرورة بالأصل المطلق، بل أقصد بها المعنى النقيض الذي تجثت فيه شجرة نسب المفاهيم، كما يصبح المعنى أكثر التصاقا بالخبرة التداولية منه بالأصل التواضعي. من هنا أقول بأن الخلط والإلتباس الذين شهدهما لفظ الحضارة يظهر جليا حتى في اللغات اللاتينية، كالإنجليزية، والفرنسية، حيث جرت العادة على اعتبار الحضارة هي مطلق الحضور للكيانات الثقافية.

وإذا اقتصرنا على بحث هذا الالتباس في إطار التداول المفهومي العربي فسوف نجد أن الحضارة تحيل من الناحية الايتمولوجية إلى فعل الحضور. ما يمنحها دلالة تقابل معنى التنقل والترحال. فالحضارة هي إذن، مقابل للبداوة والترحال. من هنا الحاضرة والبادية. وبما أن الحضارة القديمة التي نشأت قبل آلاف السنين كانت بالأساس، حضارات زراعية، وهو ما يمثل حسب "توفلر"، الموجة الأولى للحضارة الإنسانية، فإن النشاط الزراعي يتطلب حضورا في المجال، طالما أن النشاط الزراعي

يحتوي جميع الفصول الأربعة ويستلزم عناية بالأرض على مدار الحول. في حين، أن النشاط الرعوي الملازم لحياة البداوة والترحال يتطلب تنقلا عبر الفصول. فالزراعة تتطلب مكث الشتاء والصيف، وليس رحلة الشتاء والصيف. فالاعتماد إن على السقي أو على الأمطار يجعل من النشاط الزراعي نفسه صنعة تناقض الترحال. الأمر الذي انتهى إلى ذلك الربط التاريخي بين فعل الحضور وفعل الزراعة. وكما توحي العبارة باللغات اللاتينية نفسها، Culture بمعنى ثقافة يعود إلى Agriculture بمعنى زراعة أو فلاحة الأرض. يقول ول ديورانت: "إن الثقافة لترتبط بالزراعة كما ترتبط المدنية بالمدينة" [٣].

إن ما يؤكد لدينا ضرورة الأخذ بالتطور التداولي للفظ، هو أن كلاما مثل هذا يؤرخ اتيميولجيا للحضارة باعتبار تمظهرها الأول من خلال النشاط الزراعي. لكننا إذا رجعنا إلى ابن خلدون، فسوف نجد لديه معنى آخر، مناقضا لذلك تماما، فهو يتحدث عن النشاط الزراعي أو الفلاحي بوصفه نشاطا بدويا وليس حضريا. إذ خص الحضر بالنشاط الصناعي مما يدل على هذا التحول في دلالة اللفظ. لم تعد الزراعة نشاطا تقوم عليه الحضارات بل أصبح ذلك نشاطا بدويا محضا. فالجامع هنا بين الحضارة والبداوة، هو الحضور. ما يعني أن ثمة جديدا طرأ على مفهوم الحضارة. فالشكل الأول للحضارة (=أي الزراعية) غدا عند ابن خلدون وبناءا على نظريته في اتساع العمران مساوقا للبداوة. لذا نراه يقول: "ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو إذ قدمنا أنه أقدم من الحضر وسابق عليه. فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها لأن أحوالهم كلها ثانية على البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها ومتابعة لها.." [٤].

نعود هنا إلى معنى الحضارة بما هي حضور معين في المجال. وهو حضور كما يؤكد الاجتماعيون منذ ابن خلدون؛ حضور جماعي تظهر عليه مظاهر العمران وبه تتسع الصنائع. ما يكسب الاجتماع تحضرا وتمدنا. فالحضارة عند ابن خلدون تأخذ

معنى التمدن أيضا. ما يجعلها تأخذ عنده المعنى ذاته لـCivilisation في اللغات اللاتينية ـ أنماط وعوائد خاصة زائدة على الضرورة ـ هذا المزج التاريخي بين الثقافة والحضارة ـ وإن كان له ما يبرره في العصور القديمة، فإن استصحابه سيكون مضرا بالمفهوم وحاجب لجوهر النشاط الحضاري، ذلك لأن هذا الاستصحاب استمر حتى اليوم، ونجده متداولا في الكتابات الغربية. لأنه إذا كان النشاط الزراعي هو مظهرا للموجة الأولى للحضارة كما يؤكد "توفلر"، فإن الموجتين الأخيرتين ليستا زراعيتين. وقد كان ابن خلدون واعيا بهذا التحول لما حكى عن موجة جديدة في الحضارة تسمو على النشاط الزراعي. فهي تقوم على النشاط الصناعي. وبقدر ما يتميز هذا النشاط بتعقيدات الصنائع واتساع فاعليتها، فهو يتميز أيضا بما تتركه هذه الصنائع من ليونة في الطباع (= ما يفيد التمدن) ومهارة في الثقافة والمعرفة، وازدهارا في أنماط العمران. يقول: "فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه وهذه هي الحضارة" [٥].

إنها (= الحضارة) كما رأينا عند ابن خلدون، استحكام الصنائع وشموليتها. الحضارة هي استحكام التقنية وشمولها لكافة النشاطات والفنون.

إذن، فالتحول الدلالي للحضارة، يتضح جليا من حيث أن الحضارة في الأصل هي زراعية. ثم سرعان ما أصبحت الزراعة صنعت بدوية مناقضة للتحضر. بل هي صنعة ثانوية بالمنظور الخلدوني. الأمر الذي يعزز وجهة نظرنا، إذ أن المعنى التداولي التعيني يمكن أن ينقلب على المفهوم التعييني الابتدائي انقلابا تناقضيا. فالثقافة أصبحت تحيل إلى المخزون الرمزي والموروث الروحي لجماعة ما أو أمة ما. من هنا أصبح للحضارة معنى خاص جدا. في حين أصبح للثقافة معنى عاما. فلئن كانت الثقافة بهذا المعنى لا تقتصر على حياة الحضر أو الحضارة بالمعنى القديم المقابل للبداوة، إذ للحياة الرحلية مهما بلغ مبلغها في التوحش، رصيدها من هذا المخزون الرمزي. فللجماعة الرحلية خطابها وفعلها التواصلي وتعابيرها وأشعارها وأمثالها

وفنونها وأنماطها وعوائدها... وهكذا باتت الحضارة التي كانت بالأمس تطلق فقط على نمط حياتي معين، أصبحت اليوم تطلق على كل الكيانات الثقافية المتطورة منها والوحشية سواء بسواء. مما أدخل المفهوم في عمومية مفرطة، حيث حلت إشكالية وحدة جنس الثقافة وماهيتها التاريخانية لفائدة المعنى النسبي. لكن وبالمقابل أدخلتنا في لبس جديد وعمائية فظيعة، من حيث أن المفهوم أصبح مشتركا، لا شي يميز بين هذا النمط أو ذاك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، قطعت الطريق نهائيا على فعل المقابسة، أو تبرير العطالة الحضارية وتعزيز مبدأ القناعة والاكتفاء.

لقد أكدنا مرارا على أن هذا المزج، هو تقليد أمريكي بامتياز. لعله راجع إلى الذهنية الأمريكية ذاتها، حيث ظهرت بشكل واضح في مقالة هينتنغتون، حول صدام الحضارات. وهي الذهنية التي يصفها جون جراي :John Gray"والمعيار الذي يستخدمه هينتنغتون ضمنا في أغلب الأحوال إنما يعكس الفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات. فالثقافة أو الشعب يعد حضارة إذا كان له ما لأقلية أمريكية من فاعلية سياسية. وفي غير هذه الحالة فهو يتجاهلها[٦]".

فظاعة هذا التساهل والمزج، يضفي صورة على الولايات المتحدة الأمريكية، ليس كجزء متقدم من الحضارة الغربية المعاصرة، بل كمصرع لحضارات مختلفة.

وجدير بنا أن نضم إلى هذا المنحى موقف أحد رموز ورواد مدرسة الأنال، أعني فرنا ند بروديل ـ Fernand Braudel ـ وهو رأي وجيه إذا ما حصرناه في هذه النقطة. لأنه رأي مبني على رؤية شمولية، لم تغفل التفاصيل الميكروية للحياة الاجتماعية والحضارية. فمؤرخ الأشياء والتفاصيل اليومية للحضارات يذكرنا بهذه القاعدة الكبرى:"والقاعدة العامة، هي أن الحضارات تغلب وتكسب. إنها تكسب وتغلب (الثقافات)، وتغلب الشعوب البدائية"[٧].

بل هي بالأحرى حضارات هشة أو حضارات غير مكتملة، لذا يقول فرنان بروديل: "فقد انهارت تلك الحضارات الهشة التي كانت في حقيقة أمرها مجرد ثقافات، أمام عدد قليل من الرجال فقط".

قال هذا الكلام ـ طبعا ـ في معرض حديثه عن اكتساح الأوروبيين للبيرو وأفريقيا السوداء.

لم أكن قد اطلعت بعد على موقف مؤرخ الأنال، حينما تكون لدي مفهوم عن الثقافة باعتبارها حضارة قووية وليست حضارة بالفعل. بل هي "هيولي" الحضارة ومادتها. وذلك لأن الثقافة لا تستطيع أن تتحول إلى حاضرة إلا إذا استجابت لجملة من الشروط تخرج بموجبها من القوة إلى الفعل. فالثقافة هي حضارة بالقوة. إلا أنني لمست ذلك بوضوح لدى بروديل الذي عزز عندي هذا المعنى، بقوله:"والثقافة هي حضارة لم تبلغ بعد نضجها، لم تبلغ ذروتها، ولم تؤكد نموها"[٨]. ما يعني أنها لا تزال في سجنها القووي في انتظار شروط نضوجها وإنجازها.

إذا كانت الحضارة هي "القوة" أو "قوة التقنية"، وهي من الناحية الفلسفية مرتبة الفعل والإيجاب من الثقافة، فإن الثقافة تأخذ معنى فكريا وسلوكيا، أي وظيفيا. أو لنقل ـ كما يعبر حسين دكروب ـ "نصبح (الثقافة)" حالة مزدوجة الإيقاع، إنها حالة داخلية بالدرجة الأولى، هي تعبير عن طريقة في التفكير والإحساس، وهي بالدرجة الثانية تعبر عن طريقة ما في التكيف التموضع مع المحيط"[٩].

* * *

وما يعزز حقيقة التطور في محتوى ودلالة مفهوم الحضارة، أن ما يبدو مقابلة تقليدية بين الحضارة والبداوة التي تعني التوحش، كما رأينا ذلك عند بن خلدون، فضلا عن أنها مقارنة تاريخية متجاوزة أنتربولوجيا، فإن الحضارة اليوم أصبحت تتجه في أنماطها إلى عوائد كنا حتى فترة ما، نعتبرها أنماط بداوة وترحال. لنأخذ على

سبيل المثال ظاهرة "الحرب". فقد كانت الحضارات في السابق عرضة لاجتياحات تقوم بها جحافل من الخيالة والغزاة من البدو الرحل. لقد كانت الغارات والحروب إذن خاصية بدوية ضد الحضارة. لم يكن في بال ابن خلدون وهو يصف اجتياح بني هلال وبني سليم للممالك البربرية، مرجعا ذلك إلى خشونة البدو وليونة الحضارة. غير أن التقنية كانت قد عوضت ذلك و أكسبت الحروب الحضارية قوة تدميرية تفوق خشونة البدو وقسوة طباعهم، وإذن، قبل أن يحسم البارود والمدفع في قلب هذه المعادلة ـ حيث أصبحت البداوة عنوانا للسكون والخمول والسلم، في حين أصبحت الحضارات هي من يقوم بغزو العالم واستيطان الشعوب. وأمامنا طبعا الصورة الوحشية لما عرف بـ"غزو الغرب" التي قادها الغازي الأوروبي ضد القبائل الهندية ـ أي انقلاب مفهوم الغزو من كونه نشاطا بدويا على كونه نشاطا حضاريا، تحت مبرر نشر الثقافة وتبليغ التحضر ـ فهو ضرب من الارتداد للنشاط الحضاري. ما يهمنا هنا، هو أن تلك الغزوات التي كان البدو الرحل يشنونها على المدنيات الآمنة، كانت تتسم بالسرعة والفورية على شكل غارات سريعة ومفاجئة، بينما أصبحت السرعة خاصية حضارية. سواء على مستوى تقنية الحرب أو على مستوى النشاط الاقتصادي (=التحويل والاتجار في العملات يعد عالميا بالدقائق والساعات في اليوم). إن الإقامة في المجال وهي الشرط الرئيس لنهوض الحضارات وتشكل المدنيات الكبرى، ظلت حاضرة بِأشكال مختلفة في الحضارة الحديثة. وقد لازمها مفهوم التمركز. كان ريكاردوا يرى ضرورة إقامة الرأسمال وحضوره في البلد وعدم انسياحه أو خروجه. لكن اتضح أن الرأسمالية في عز ذروتها مع النموذج الأنغلوساكسوني القاضي بتحرير كامل السوق، وفصل الاقتصاد عن السياسة الاجتماعية، أصبح يرى أن شرط الشروط لإنماء المال، هو توسيع مجال المبادلات وحركة الراسميل، ونهج سياسة الرأسمال المتنقل. إذ لم يعد الحضور محددا حقيقيا لنماء المال الممركز كما كانت عليه الحضارات السابقة. وهو الأمر نفسه وضحه

المستشار الفرنسي السابق لميتران، جاك أتالي JacquesAttali، حينما رأى إلى الأنماط الحضارية للمستقبل باعتبارها تنحو منحى أنماط البداوة. فالإنسان الحديث هو إنسان بدوي منضبط، "وسيصبح الإنسان الحديث شبيها ببدوي المهرجانات، يمكن أن يتلقى التعليم في أي مرحلة من مراحل عمره، عن طريق الشاشة الصغيرة ـ التلفزيون ـ والصور التي يعالجها بنفسه"[10].

إذا صار الترحال اليوم يشكل دينامية جديدة تسم التطور الأكبر للرأسمالية التي تعتبر الدينامية وربما الغاية الأهم للحضارة المعاصرة، فإن الحضارة لم تعد ترض لنفسها بتلك المقابلة التقليدية الخلدونية، بل إنها سوف تصبح "حضارة الترحال". ولما لا نقول، أنها صارت حالة تركيبية تناقضية أيضا؛ أي حضارة همجية.. أو حضارة بدوية.. أو متوحشة كما يصفها رواد مدرسة فرانكفورت.

ولكن أيا كان الأمر، فإن إنسان الحضارة المعاصرة، وتحديدا ابن المراكز الكبرى، سيكون شيئا هجينا. إنه بالأحرى تركيبة تناقضية تتقاطع عندها أكثر المفارقات القيمية. يقول جاك أتالي: "لقد تكلمت عن المناطق التي يعيش فيها البشر، وسأتحدث الآن عن الأشياء التي ستجعل الإنسان في هذه المناطق، بدويا رحالا. إن الإنسان الذي نعنيه بهذه السطور، هو المواطن المترف الذي يعيش داخل "المجالين المهيمنين" أي المناطق الأكثر ثروة من المناطق المجاورة لها. وأن الأشياء الجديدة ستقلب وتائر حياة هذا الإنسان رأسا على عقب وتغير علاقته الثقافية بالمعرفة، وبالأسرة وبالوطن وبالعامل بل وبنفسه على الحضور. إنها ستجعل منه إنسانا مختلفا، ليس كالإنسان البدائي العاري الذي عرفته المجتمعات الأولى في "النظام المقدس" عندما كان ينتقل بغير هدى [...] وليس بالبدوي الخطر المطرود من "نظام القوة"، ولكنه البدوي الرحال الغارق بالسلع والثروات والمتعطش دائما للمعرفة والأمن والرخاء [...]! وإذا كنا سنعيش بعد الآن "كبدو رحل"، فإن الأشياء الجوهرية التي سنملكها سوف نفضل بأن تكون محمولة، سهلة الانتقال"[11].

إذن، ليست الحضارة اليوم مجرد حضور ثقافي لكيانات اجتماعية رخوة، ناعمة أو آمنة، ساكنة أو مترفة... بل هي كيانات قوية خشنة رحلية متقلبة الأحوال والفرص. كيانات عنيفة يتساكن فيها الترف مع الفقر وأقل منه إلى درجة المجاعة والقحط. إنها متاهة محاطة بموت الإنسان، متاهة برية محاطة بكل صنوف العدوان.

إن الالتباس الأول؛ أي كون الحضارة هي الثقافة، كإشكال أنتربولوجي أمريكي يوقعنا في العمومية. ويجعلنا نتنازع على موضوع مرفوع رأسا.

أما الالتباس الثاني؛ كون الحضارة بمعنى الإقامة والحضور، إشكال يجعل معنى الحضارة مشتركا بين أنماطها النقيضة. الالتباس حول الحضارة، بكونها مقابل البداوة والترحال، يقوض البعد الدينامي للحضارة. باعتبارها كما قلنا، حالة مركبة وتناقضية فضلا عن أنها مقابلة وصفية تاريخية وليست مقابلة ماهوية حقيقية.

وإذن، السؤال المطروح، ما هي الحضارة؟ ذلك في تقديري هو السؤال الشرطي للسؤال: أي حوار أو أي صراع بين الحضارات؟

في كتابنا "المفارقة والمعانقة"، كنا قد نحتنا تصورا عاما عن الحضارة، أستطيع أن ألخصه في التعريف التالي: الحضارة هي نمط في العمران يقوم على مبدأ القوة. وأبرز سمات هذه القوة ومصادقها، قوة الصنائع. وهي قوة تستند إلى ديناميتها وتجددها وتعقدها. إن القوة هنا ليست بمعنى القوة العسكرية، بل القوة توجد في كل مظاهر الحياة الحضارية. طبعا لا يمكننا الحديث عن القوة كما لو أنها جوهر يمتلك.بل وكما يؤكد فوكو، هي فعالية وممارسة. إنها ديناميكية غير نافذة، أو بالأحرى هي علاقة تتمظهر من خلالها القوة، بتمظهرات ومصاديق مختلفة. وبهذا المعنى، نخرج بالمخطط التالي:

الحضارة بوصفها سيرورة قووية لا نهائية. وهي جملة دلالات محتملة تحددها فعالية الأنماط. إذ ليست الأنماط هي من يحدد الحضارة، بل الأنماط هي مظاهر لهذه السيرورة القووية. الأمر الذي يجعل للحضارة معنى نسبيا غامضا. إنها إن شئت

قوة عمائية مفرطة في عمائيتها. لأن لا غاية لها سوى صنع القوة. ومن هنا، فإن التعريف الوصفي بالنمط هو تعريف قاصر ولحظي، لأن الأنماط هي مظاهر متقلبة ليست قارة. فإذا كان التوحش والقسوة والتدمير.. أنماطا بدوية؛ فإنها اليوم تشكل أنماطا حضارية.

هذا في تصوري ليس تأملا يتيما لا يجد له سندا معرفيا يعززه. بل يمكننا الخروج بالنتائج نفسها من رؤيتين من التراث الإسلامي، غاية في الأهمية؛ كما سنوضح ذلك.

الحضارة من منظور الإسلام

لا ننكر كون العرب والمسلمين، اهتموا بالظاهرة الحضارية، لا سيما بعد مجيء الإسلام. لقد كف حينئذ العرب عن أن يكتفوا بحياة الترحال والانزواء، وعدم الدخول في تحدي مع الامبراطوريات المتمدنة التي استوطنت بعضا من ربوعهم في الجزيرة العربية. الأمر الذي جعل الحدث الإسلامي، حدثا حضاريا!

لقد حصل شيء ما من الارتداد في هذا المنظور العربي والإسلامي للحضارة. فكان أن تناولها المؤرخون بشكل وصفي موغل في العمومية مما أخر تكون رؤية أو فلسفة إسلامية عن الحضارة، كتلك التي نقف عليها في عمق التصور القرآني للحضارات. لقد كان القصد بالنسبة للمؤرخين ـ وهنا أستثني ابن خلدون ـ أن يظهروا الحضارات كصيرورة لها نهايتها السيئة. إنها محاولات متكررة جاء الإسلام ليضع حدا لها، لأنها تمثل منتهى الشطط في ممارسة القوة. قد يكون المؤرخ الإسلامي معذورا في ذلك، لأنه كان يؤرخ داخل إمبراطورية ورثت كل مظاهر الحضارات الأخرى، وأصبحت الأمة الأعظم في العالم. ولكن مثل هذا الاستخفاف لم يعد يجدي نفعا، بعد أن تبين ـ وكما أشار بن خلدون ـ أن الحضارة أيا كان أمرها ولو في ديار العالم الإسلامي قد تشيخ وتموت وأنه لا مانع من قيام الحضارة عند الأغيار. إذا كان التصور القرآني يتحدث عن اختلالات إنسانية قد لا تخفف عنها

الحضارات، فإن حنقا ما أبداه المؤرخ العربي من الحضارات يتقصد عمرانها باستخفاف وتهوين، كما يزن مكتسباتها من الفنون وباقي الصناعات بميزان السخرية.

ولذا، فإن العالم العربي والإسلامي في تقديرنا لم يحصل إلا على رؤيتين فلسفيتين للحضارة.

وبطبيعة الحال، لم تكن الرؤية الثانية سوى نظرة تأملية في طول الرؤية الأولى، فالأولى تتصل بالنص القرآني، الذي ـ وخلافا للكتب المقدسة السابقة ـ لم يقف عند التفاصيل المملة للحضارات، إذ لم يكن يهدف إلى التأريخ ليومياتها، بل كان يقدم رؤية كلية وفلسفة عامة لفهم السيرورة الحضارية. أمام الرؤية الثانية، فيقدمها المؤرخ المغربي عبد الرحمان بن خلدون، الذي أساء فهمه إيف لاكوست في كثير من المواقف. والحال، أن ابن خلدون الاجتماعي كان قد قدم رؤية فلسفية عن نشوء الحضارات وسقوطها وطبيعتها، يمثل الشكل الأرقى لفلسفة الحضارة في عصره وبعده أيضا.

الحضارة من منظور قرآني تأويلي

نجد في النص القرآني مفهومنا عن "الحضارة" بالمعنى الذي نشتغل عليه الآن. فالمتأمل لمجمل النصوص القرآنية التي تناولت قصص الأقوام الغابرة التي كانت تمثل نسبة ما من التحضر ،سوف يجد القرآن يصفها بأوصاف عدة أهمها الـ"قوة". فالحضارات هي صناعة القوة، والمتحضرون هم أمم قوية. فهي، أي الحضارة، كيان قوي ذو حضور راسخ في العمران وتمكن ضارب في الأرض. وما يلفت النظر ها هنا أن القرآن عادة ما يستعمل كلمة قرن وقرون أو قرية وقرى في حديثه عن هذه الكيانات الحاضرة التي أوتيت من كل أسباب الرفاه والتمكن والقوة. فهو يتحدث عن سمات القرون والقرى الحاضرة، بالأوصاف ذاتها كما يتحدث عن تمكنها أو هلاكها أو ظلمها سواء بسواء، وعلى نحو يوحي بالترادف. فالقرى تشير إلى المكان في حين القرون تشير إلى الزمان. وكأن الحضارة هي رسوخ في المكان ورسوخ في

الزمان. والكيانات التي يتحدث عنها القرآن، هي تاريخيا كيانات حضارية، مثل قوله تعالى:"وعاد وثمود وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرا".(٣٨ الفرقان).

لم يستخدم القرآن لفظ حضارة أو إحدى مشتقاتها إلا في مورد واحد، واصفا القرية قائلا:

" واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر" (١٦٣ /الأعراف).

وغالبا ما يذكر البحر في القرآن مقرونا بالبر، كما في قوله تعالى:"ظهر الفساد في البر والبحر"(٤١/الروم).

-"أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر"(٦٣/النمل).

-"ولقد كرمنا بني آدم وجعلناهم في البحر والبحر"(٧٠/الاسراء).

-ويعلم ما في البر والبحر"(٥٩/الأنعام).

-"قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر(٦٣/الأنعام).

الأمر الذي يسوغ قراءة الآية الأولى إكمالا على النحو التالي:"وأسأل عن القرية التي كانت حاضرة [البر "و"]" البحر"[١٢].

هذا الحضور سمته القوة والتمكن في الأرض، (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض)(٦/الأنعام).

وليس التمكين هنا إلا نتيجة للتمكن من السنن الكونية والارتقاء في الأسباب: (وإنا مكنا له في الأرض وأتيناه من كل شيء سببا" (الكهف).

هذه القوة تتشخص في الوفرة واتساع العمران والتكاثر: (كانوا أشد منكم قوة وأثاروا الأرض وعمروها..) (٩/الروم).

-"وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا"(٧٤/مريم).

-"أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشهد منه قوة وأكثر جمعا"(٧٨/القصص).

-"وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها"(٥٨/القصص).

إذا كان التمكن من السنن والارتقاء في الأسباب حاكيا عن رسوخ في التحضر، فإنه ليس ثمة أكثر ظهورا وأشد مناطا في الاجتماع الحضاري من التمكن الاقتصادي. فالتمكين في أظهر صوره هو اقتصادي. كما يظهر في قوله تعالى: "وكذلك مكنا ليوسف في الأرض" (يوسف/الآية ٢٦).

ولاشك أن تمكنه وتنفذه في سلطان العزيز بمصر موصول باستلامه السلطة المالية. بل ويتضح هذا المراد جليا قي قوله تعالى: "ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش"(الأعراف/الآية ١٠).

فكما أن لإنماء المال والثروة، الدور الأهم في هذا الرسوخ القووي في كل حضارة، فالقوة يلازمها فعل التجميع، كما في قوله: "أشد منه قوة وأكثر جمعا" (٧٨/القصص). وواحدة من أهم مصاديق الجمع، يعبر عنها القرآن: "الذي جمع مالا وعدده" (الهمزة/١٠٤).

لا غرو أن التمكن الاقتصادي واتساع رقعة المعاش يؤديان إلى الغنى. ومتى أصبحت الحضارة غنية، استغنت فطغت، "إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى". فكان من آثار هذا الطغيان فحشها وفسادها وخبثها وتحللها. وطبيعي أن للطغيان نهايته السيئة وشر مآب، "هذا وإن للطاغين شر مآب"(ص/آية ٥٥).

إن علة سقوط الحضارات، هو ظلمها. ف"ما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها صالحون"(هود/آية ١١٧). بل يحدث ذلك بظلم القرى، "وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة" (الإنبياء/آية ١١).

أو قوله تعالى: "فكأي من قرية أهلكناها وهي ظالمة"(الحاج /آية ٤٨).

- وكذلك أخذ ربك إذ أخذ القرى وهي ظالمة"(هود/آية ١٠٢).
- "وتلك القرى أهلكانهم لما ظلموا" (الكهف/آية ٥٩).
- "ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا"(يونس آية ١٣).

إذا حاولنا استبيان مصاديق هذا الظلم في أظهر مظاهر الحضارة، أي التمكن الاقتصادي، فسوف نلاحظ للظلم هنا فضلا عن كونه يتجلى بوضوح في سوء التوزيع أوسوء الاستغلال، فإنه يصرف في وجه آخر بمعنى "الكفر"! وذلك لقوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون". هذا مع قوله تعالى: "ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون". فالكفر هنا مساوق للظلم، بل وهو مصداقه الأعظم. الكفر كحجب وإخفاء. ولذا يأتي في القرآن في قبال الشكر، الذي هو بمعنى الإظهار: (ولئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد). فشكر النعم هو إظهارها. وكفرها هو إخفاؤها. فالحضارات الظالمة هي كافرة من حيث كفرها بالنعم وحجبها عن الطبقات السفلى من الناس، ممن قال عنهم علي بن أبي طالب: "الله الله في الطبقات السفلى من الناس".

فهي من هذه الناحية كافرة بكفرها الطبقي، إذ الطبقات حاجبة لبعضها البعض، مغلقة على نفسها، وهي من ناحية أخرى كافرة، لكفرها بالنعم المسخرة وتوقفها عن الإنماء المستدام وسوء الاستثمار وسوء التوزيع.

إن التهميش كفر، من حيث هو إخفاء لطبقات اجتماعية مسحوقة، فهو حجب وكفر طبقيين. وبينما كان من المفترض أن تكون القرى والحضارات مباركة وعامرة ومكينة حينما تكون شاكرة للنعم شاكرة لها وظاهرة في شرائحها دونما كفر أو حجاب طبقيين، حيث ما كانت شاكرة: "وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها"(القصص/٥٩). أو تكون عامرة غنية؛ "وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا"(البقرة/٥٨)؛ ترتد الحضارات، لتصبح بظلمها وكفرها أو حجبها الطبقي، "كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها"(البقرة/٢٥٩).

لكن، ما هي أسبابا هذا الخواء وما هي سيماته و مصاديقه؟

قلنا أن الظلم يصرف بمعنى الكفر لقوله تعالى:

-"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون"(٤٥/المائدة).

-"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"(٤٤/المائدة).

أو كما في وصية لقمان لابنه: (يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم). (١٣/ لقمان).

الأمر الذي يؤكد على أن فساد العمران وعلة فظاعته في استفحال معاشه وبطر معيشته.فتكون من سماته الأبرز، قيام مجرميها ومترفيها وتمكنهم من مصير الحضارة: (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) (الأنعام)١٢٣.

وليس مجرموها إلا مترفوها الذين يمكرون لاحتكار فرص الإنتاج و المعاش العام وتكريس مظاهر الفساد: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها"(الإسراء/١٦). أي فكفروا فيها وحجبوا النعم على الخلائق بالاحتكار وعدم الاستثمار وظلموا فيها بسوء التوزيع. فإذا كانت كذلك، فهي إذن حضارة تعمل الخبائث: "ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث"(الأنبياء/٧٤).

وحق على القرون، الخبيثة أن يكون مآلها مآل الشجرة الخبيثة؛ "اجتث من فوق الأرض ما لها من قرار".

فما هو خبيث كالشجرة التي لم يعد لها قرار. وهو بخلاف الحضور والرسوخ والتمكين في الأرض. فتكف إذن عن الحضور، فلا تكون قرية حاضرة. فالحضارات لا تموت إلا بعد أن تصبح ظالمة وخاوية على عروشها: (كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها)(البقرة/٢٥٩).

فالظلم يؤدي إلى الخواء والفراغ: "فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا" (النمل/٥٢٩. والإنسان فيها فاقد لإنسانيته، والقوم قلوبهم هواء، فهم صرعى (كأنهم أعجاز نخل خاوية)(الحاقة/٦٩). وهو خواء يعكس بؤس المحتوى الروحي والعقلي والمادي. ويتمظهر في الارتداد إلى واقع التخلف والتصارع، فإذا بالقرى تتحول من حضارات عامرة إلى قاع صفصف، عودة إلى الهشاشة، واجتثاث الجذور ونهاية التمكن من

السنن الكونية والأسباب والتمكين في الأرض. وتلك هي النهاية السيئة للحضارات، وذلك هو شر مآب!

لكن القرآن لا يتحدث عن نهاية الحضارة مطلقا. بل نهاية حضارة قوم لصالح حضارات أخرى. الأمر الذي يؤكد على مبدأ التناوب على الحضارات: "و أهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين"(الأنعام/٦).

"وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قرنا آخرين"(١١/الأنبياء).

* * *

وعليه، ففي مسألة الحوار يتحدث القرآن عن تعارف بين الشعوب والقبائل وليس بين الحضارات. أي بين الكيانات البشرية المختلفة. ويتفرع استشكالنا على مسألة التعارف على سؤالين:

أولا: ما هو حد التعارف وما هي شروطه وسماته؟

ثانيا: هل التعارف بين الشعوب والقبائل يجري على مفهوم الحضارات، فيقال مثلا تعارف حضارات؟

لم يتحدث القرآن عن تعارف بين القرون أو القرى التي هي التعبير القرآني الأوضح عن الحضارات كما أسلفنا. وإنما تحدث عن تعارف شعوب وقبائل بما يوحي به نمط الاجتماع العربي عصرئذ. فإذن هو تعارف بين كيانات اجتماعية داخل حقل سوسيو ـ ثقافي واحد. ذلك ان التعارف بمعنييه: المعرفة والمعروف، مقدمة لإزالة أسبابا التغالب والتصارع بين هذه الكيانات، كما تحيل عليه الآية: "ذلك أدنى أن يعرفن، فلا يؤذين"(٥٩/الأحزاب).

فالمعروف والمعرفة تنزع أسباب الأذى والعنف بين الكيانات. إلا أن الحديث الآن، هل ذلك ينطبق على الحضارات؟ والحال، أن الحضارات ليست في حاجة لكي تتعارف. فبما أنها قوة الصناعة وصناعة القوة، فهي محل جذب طبيعي وإغواء

للجميع. فالقوة ليس في حاجة لا للتعارف ولا هي بطبعها ميالة للمعروف. إنما يفترض في الآخر أن يعرف نفسه للحضارة باكتسابه قوة الحضور. فالحضارة بطبعها طاردة للضعفاء. والقرآن يتحدث عن القرى (=ودائما بمعنى الكيان الحضاري) التي "أخرجتك" ـ كمستضعف أو ناشز عن قانونها وخطابها .. لكن الصراع هو باكتساب الشوكة والعمل على إعداد القوة للدخول إلى القرية مجددا برسم الشراكة بعد تحصيل التمكن والقوة. فالحضارة بوصفها دورة ورسوخا في القوة والصنائع لا تحاور إلا من دخل دورتها وأجاد لغتها وملك تمكنها ورسوخها في الأرض.

فالقرى أو القرون الحاضرة لا تحاور إلا من له رسوخ في الأرض ورسوخ في الزمان. ولذا تحدث عن القرون والقرى بوصفها حضارات مكينة في الأرض، بمنطق الصراع والتنافس والإعداد والإهلاك..وتحدث عن التعارف بين كيانات ثقافية واجتماعية ليس بالضرورة هي حضارية. فالحوار هو مقدمة لكل تعارف أو معروف. وهذا لا يتم بين الحضارات ومحيطها، بل هو تعارف بين الثقافات.

هذه الرؤية التأويلية للنص القرآني تضعنا بلا شك أمام تصور واقعي للحضارة كقوة وصيرورة ومناوبة. كما تضعنا أمام تصور واضح للنهايات وطبيعة الصدام الذي ينشأ من استفحال وضع الحضارة في الداخل، باتساع رقعة الظلم. فالنهايات السيئة للحضارة الإنسانية الظالمة حتمية لا تضع سقفا للحضارة، بل تفتح أمامها أفقا آخر، وتسلك بها مسلك التناوب بين الحضارات المختلفة والقرون المتفاوتة وإعادة إنشائها على أسس جديدة، إنشاء، بكرا؛ "إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا"(٣٥/الواقعة) من أجل استئناف مسار الرسوخ في الأرض والتعمير. إنها الرؤية ذاتها التي نجدها تتكرر في المتن الخلدوني وتأمله للحضارة.

ابن خلدون وفلسفة الحضارة

ثمة في المقدمة (=مقدمة ابن خلدون) مقاطع تستحق تأملا مضاعفا. إنها بالأحرى، تصلح فلسفة عامة عن الحضارة. تكمن أهمية النص الخلدوني بهذا المعنى

في نظراته التأملية ورؤيته الدقيقة في تقصي الظواهر الحضارية بعيدا عن خلفيته عقدية. فهذه الأخيرة التي لم يفته الإعلان عنها في مواقع مختلفة من المقدمة، غلبا ما تأتي في المرتبة الثانوية لتحدد اختياراته الفكرية والمذهبية. ما يجعلها تظهر بمظهر النشاز أو المفارقة التي اتهم بها كثيرا. إن أهم ما يلفت النظر في المتن الخلدوني، هو **رؤيته المتميزة للحضارة من حيث هي قوة، ومن حيث أن سمة من سماتها الأبرز، شمول التقنية وانتشار الصنائع.هذه التقنية التي تتصف هي الأخرى بالتجدد والتعقيد. إن قراءته بهذا المعنى، هي قراءة ظواهرية تستهدف تكوين رؤية ما هوية للحضارة** كظاهرة إنسانية تتمتع بخاصية بيولوجية تتجلى في سنة النشوء والارتقاء فالاضمحلال. يمكننا تقريب هذا المنظور الخلدوني للحضارة من خلال المحاور الآتية:

محور التعريف (= الحضارة كقوة الصناعة وصناعة القوة)

لم يقف ابن خلدون عند التعريف التقليدي للحضارة، باعتبارها حضورا. بل إن تأملاته فيها لم يقص بأي حال من الأحوال أنماطها الحديثة. إنه يتحدث عن موجتها الثانية قبل ورود "توفلر" بقرون عديدة. فإذا كان ول ديورانت قد ألصقها بالنشاط الزراعي، فإن ابن خلدون ألصقها بالنشاط الصناعي. ولعله الاجتماعي الأول الذي جعل ديناميتها تتصل بالدولة كظاهرة سياسية عمرانية. فالحضارة إذن هي حضور الدولة ورسوخها. يشير إلى ذلك من خلال عنوانه للفصل السابع عشر، إذ يقول: "في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها"[١٣٠]. الحضارة إذن هي حضور خاص يتميز بكونه حضورا ورسوخا دولانيا Etatique. هذا التمركز الدولاني يجعل من الحضارة نفسها ظاهرة سياسية. أي ظاهرة مساوقة للمدنية. هذا الربط الواضح بين نشوء الحضارة ورسوخ الدولة، ينطوي على دلالتين:

كون الدولة هي مناط الصنائع وغاية الحضارة. فالظاهرة السياسية هي أسمى هدف للظاهرة الحضارية. يظهر ذلك جليا في التمركز المفرط الذي تبدو فيه الملامة بين المركز السياسي والنشاط الحضاري واضحة تماما.

ربط الحضارة بالدولة بوصفها أقوى ظاهرة في العمران على الإطلاق. ما يعني أن الحضارة هي صناعة القوة. و لكن السؤال، أي قوة؟!إنها قوة الصنائع رسوخا و استحكاما الذي يعتبر مظهرا من مظاهر استحكام الحضارة. وكون الصنائع منبع القوة, وكونها خاصة حضارية، أو كما يقول:"الصنائع من توابع الحضارة"[١٤]. وضح حينئذ أن الحضارة في حد ذاتها قوة: قوة الصناعة وصناعة القوة!

تأخذ الصنائع عند ابن خلدون معنى يسمو بها عن مستوى الأشياء التي تمثلها. بل هي نمط ملازم للرسوخ الحضاري. فهي إذن وسيلة و غاية. بل إنها لا تقتصر على هذا المحدد الأداتي INSTRUMENTALE أو الأنثربولوجي للتقنية. بل وكما يؤكد هيدغر,التقنية هي انكشاف و حضور و تمظهر وحقيقة (اليتيا). و ذلك يظهر جليا في الأثر الذي تخلفه الصنائع أو ما تتأثر به الصنائع بقوة رسوخ الحضارة. الأمر الذي يرجح عندنا كون الصنائع تأخذ معنى التقنية كما لاحظنا عند هيدغر، ليس من حيث هي و سائل أو غايات فقط (=البعد الأداتي للتقنية)، بل هي ماهية تحتفظ لنفسها ببعض الغموض و الأسرار. من هنا سوف نستخدم كلمة "تقنية" بذل "صنائع" متى استعمل ابن خلدون ذلك وقصد به المعنى ذاته. يقول مثلا في معرض حديثه عن المدن و الأمصار بإفريقيا والمغرب: "فالصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البداوة. و الصنائع من توابع الحضارة "[١٥].

والأمر ذاته بالنسبة للعرب,إذ "العرب أيضا أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع"[١٦].

"والسبب في ذلك ـ يقول ابن خلدون ـ شأن البداوة والبعد عن الصنائع".

وما يؤكد ذلك بوضوح,قوله: "و تستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة "[١٧].

وليس مطلق الصنائع من مظاهر الحضارة و العمران. بل ما يميز التقنية الحضارية، هو التعقيد والشمول والتطوير الذي يتم بموازاة مع اتساع العمران ورسوخ الحضارة. ولذا كان العمران البدوي لا يحتاج من التقنية إلا إلى ما هو بسيط منها للاكتفاء بالضرورة. في حين الحضارة بما هي نشاط تراكمي ونمط يقوم على الوفرة، فهو إذن يحتاج إلى التقنية المعقدة (=الصنائع المركبة): "وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات(...) وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله"[١٨].

وما يؤكد أيضا هذا التقسيم الخلدوني للتقنية إلى بسيطة ومعقدة، قوله: "ثم إن الصنائع فيها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص بالضروريات والمركب هو الذي يكون للكماليات"[١٩].

بما أن العمران البدوي يكتفي بالضروريات نظرا لأن تلك الوسائل كما يؤكد ابن خلدون ليست مطلوبة في ذاتها، بل هي وسائل لغيرها، لم تكن الحاجة ناجزة إلى تقنية معقدة كما هو شأن الحضارة، من حيث هي نشاط تراكمي وعمران يقوم على الوفرة والإنماء المستدام، فتتعاظم حاجاته وكمالياته.

من ناحية أخرى ينظر ابن خلدون إلى التقنية كملكة. وذلك من حيث هي ناتجة عن اتساع العمران ورسوخ الحضارة، وكثرة التفنن. من هنا كان الإبداع مستمرا، واستجابة لا محدودة لمتطلبات التكاثر في الرفاه والنشاط. وكما يقول: "والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضرورة من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفاه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتا غير منحصر وتقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها فتكون بمنزلة الصنائع(...) وبقدر ما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها ويتلون ذلك الجيل بها ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك

الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتهم ومهروا في معرفتها والإعصار بطولها وانفساح أمدها وتكرير أمثالها. تزيدها استحكاما ورسوخا"[٢٠].

إذا كانت الحضارة في نظر ابن خلدون هي قوة الصناعة أو صناعة القوة، فإن أبرز سمة لذلك، هو الإبداع والتجدد. ومن هنا استحال على البدو تمثلها طالما لم ترسخ فيهم بعض الوقت، وطالما رسوخها يتطلب زمانا. حتى إذا استحكمت، ظلت راسخة لا تزول وإن تراجع العمران وتناقص؛ فإن آثار هذه الصنائع تظل راسخة لأجيال كثيرة.

فالحضارة رسوخ وعوائد وتطوير مستمر للصنائع. وهي من هذه الناحية قابلة للتقليد والتمثيل في بعدها التقني: "لم يجد من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه"[٢١]. وهذا أمر طبيعي. فالحضارة تناوبية تنتقل وتنمو وتضمحل. وهي عند ابن خلدون شأنها شأن الدولة، تمر بأطوار. وهي ليست معطى ناجزا؛ بل قوة نشاط قابل للاشتداد والتضعف بحسب الشروط معينة. فهي من ناحية متفاوتة بحسب تفاوت العمران، وهي من ناحية أخرى قابلة للتجزيء: "فكان لهم من الحضارة بعض الشيء"[٢٢]. كما هي قابلة للسقوط والتصرم. يقول ابن خلدون: "قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية. وأن الحضارة للبداوة وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضا كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها"[٢٣]. لعل ما يبرز الموقف الخلدوني من هذه النهاية السيئة القاهرة، للحضارة، هو كونها ظاهرة طبيعية في العمران. وأن سقوطها ونهايتها ليس عيبا في وظيفتها أو نقصا في أدائها؛ بل هو فساد يترتب عنه تقدم وشمول في التقنية، مما يترتب عليه تراكم ووفرة ورفاه ثم ترف وفساد. إن النهاية السيئة، هي حتمية تلاحق الحضارات

كالظل. فليس ما يبرز سقوطها بأغرب مما يبرز نشؤها عند ابن خلدون. وهاهنا، نجدنا قد بلغنا بيت القصيد، من حيث أن الحضارة بما هي تكاثر في التفنن ونفوذ في التقنية، لها انعكاس مختلف على العقول والنفوس. فابن خلدون يتحدث عن أخلاق ملازمة للتحضر وعلى مستوى ما يتصل بالإدراك والسلوك والعوائد. ولعل سر سقوط الحضارات وزوالها راجع إلى استفحال هذه العوائد وليس إلى مجرد نقص في العمران. وهذا ما يؤكد على أن سقوط الحضارات لا يأتي من ناحية التقنية وفعالية الصنائع، بل من الفساد الذي يطرأ على الإنسان نفسه واستلابه تحت وطأة التقنية، ربما الأمر الذي يجعل قوة الحضارة نفسها تصبح عامل تدمير وتحطيم لها. لعل "ايف لاكوست"، لم يكن يدرك تمام الإدراك هذا الموقف الخلدوني إزاء نشوء الحضارة وزوالها. فهو حاكم ابن خلدون على موقفه من أخلاق أهل الحضر واتهامه لهم بالليونة والفساد.

ومع أنه يؤكد على أن ابن خلدون، هو من أهل الحضر الذين احتكوا بالبلاط، إلا أننا رأيناه يصف أحوالا ويتحدث عن عوائد ويرصد عللا للنشوء وعللا للسقوط. فالأمر نفسه يمكن أن يلاحظ عليه في معرض تهجمه على طبائع البدو وتخريبهم الدول التي هي محور الحضارة نفسها. فالنقد الخلدوني يتوجه إلى استفحالات الترف والفساد الذي يمثل ظاهرة متأخرة في الحضارة، هو ما أسماه نقاد الحداثة نفسها " الاستيلاب". فالحضارة في منظور ابن خلدون ليست شيئا آخر سوى تفنن في الترف: "والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستيجادة أحوال والكلف بالصنائع"[٢٤].

هذا الاستيلاب الذي يبدأ مع بلوغ الحضارة أوجها، بل هي نفسها تمثل الأوج، وتؤرخ بذلك إلى بداية تدهورها، إذ الاستفحال يبدأ مع التأثير السلبي للتقنية والصنائع على النفس. إن ابن خلدون يستخدم كلمة توحي بهذا التأثير الخطير الذي ينتهي إلى سلب الكائن شخصانيته ويجعله كومة من الرغبات فاقد ا للإرادة وخارج

التحكم والسيطرة. إنها ظاهرة تلون النفس بعوائد التحضر، التي يعبر عنها ابن خلدون قائلا: "وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز وينكب عن الوفاء بها"[٢٥]: الحضارة = الإستهلاك. إن النقد الخلدوني لم ينطلق من خلفية دينية أو أخلاقية فقط كما حاول أن يوحي بذلك ايف لاكوست، بل ينطلق من قراءة وحساب واقعي للتحطيم الذاتي للحضارة بحيث تصبح غير قادرة على تأمين الدين والدنيا معا. فالحضارات تورث أخلاقا هي عين الفساد. وهذا الأخير يصيب إنسانية الإنسان ويعطل فعاليته؛ إذ فساد الأخلاق هو فساد الإنسانية. وهكذا يتهم ابن خلدون من فسدت إنسانيته بالمسخ الذي لا يعني أمرا آخر غير الانحطاط والاستيلاب: "وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة، وبهذا الاعتبار كان الذين يتربون على الحضارة وخلقها موجودون في كل دولة فقد تبين أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة"[٢٦].

وهذا ما أسميه باللحظة الخلدونية الإنسانية، إذ وإن بدا اهتمام هذا الأخير منصبا على الاجتماع والدولة والحضارة مؤرخا لها ومحللا لأنماطها وتقنيتها وأشيائها، فهو هنا يعبر عن محورية الإنسان وغايته في هذا النشاط. فمهما قويت الحضارة وتقنيتها، فإنها لا تدوم من دون إنسان. فإذا فسد الإنسان فسدت الحضارة وفسد العالم. ولكن ابن خلدون أيضا يذكرنا، بأن الإنسان غاية وجودية في حد ذاته. وأنه يمكن أن يتحقق وجوده في الحضارة ودونها. إن الحضارة بما أنها مساوقة لقوة التقنية ليست في حقيقة الأمر إشكالية وجودية إلا حينما يصبح الإنسان نفسه أسير كمالياته وأوهامه وعوائد رفهه وترفه، وذهان الاستهلاك. حينما يستلب، فيرى أن القضية أصبحت قضية نكون أو لا نكون. إن تبدل الحضارات ونشوئها وسقوطها، هو عرض

من الأعراض، بينما يظل الإنسان هو سيد العالم: صانع الحضارة ومبيدها. ولم ينظر ابن خلدون إلى أخلاق الحضارة وأخلاق البدو نظرة متحيزة؛ فمن يطلع على ما قاله عن أخلاق التمدن، لا يمكن إلا أن يحسبه مدنيا، كما أنه أعطى أخلاق البداوة حقها أيضا. إن ما يطرأ من تمايزات بين عوائد الحضر وعوائد البدو، هو تمايز بالعرض والوظيفة، لا بالحقيقة. وهذه هي أهم الأفكار الخلدونية التي تؤسس لنسبية الثقافات وتاريخيتها.

نسبية الثقافات

لقد وضح من خلال هذه الرؤية الخلدونية ـ المقتضبة ـ بأن الحضارة ملكة تكتسب وتورث بفضل الرسوخ. وهي من ناحية أخرى نشاط إنساني تقدحه إرادة القوة. إن الحضارة بما هي إنجاز إنساني هي ظاهرة عارضة ومحتملة. فسقوط الحضارات وقيامها أمر وارد جدا. وتناوب الأمم عليها أمر وارد أيضا. فغاية البداوة هي التحضر. لكن الثقافة تظل أمرا آخر غير الحضارة. إن التقنية كما أكدنا سابقا ليست أداة محايدة. بل هي فعالية مؤثرة في الثقافة والعادات بشكل واضح عند ابن خلدون أيضا: "ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى"[٢٧].

يقدم ابن خلدون رؤية نسبية للثقافة سابقة على ليفي ستراوس، وكل نقاد الحداثة والميتافيزيقا الغربية. بل إنه يقدم رؤية مناقضة لبروهل نفسه في المقام. فقد عالج دعوى تجنيس الثقافة، وقدم رؤية تصلح أن تكون تأسيسا لنسبية الثقافات، ودحضا للأيدلوجيا، التصنيفية في زمن مبكر!.

الأنا المهمش والآخر الحضاري

لقد أشار ابن خلدون إلى ذلك الإحساس بالدونية، الذي تتركه قوة الحضارة في نفوس الأغيار. وما يدل فعلا على أنه لم يكن يفعل أكثر من وصف ظاهرة الهامش

إزاء المركز الحضاري وطبيعة الإستتباع. إن الأنوية الحضارية هي ملازمة لكل أشكال الحضارات. ليس ثمة حضارة قامت في التاريخ لم تنظر لنفسها كمركز للعالم. فهذا وضعها الطبيعي الذي يصفه البعض بكونه إحساسا عادلا. التقليد في نظر ابن خلدون أمر طبيعي جدا. لأن الحضارة في نظره تنقل وتورث وترسخ في الأماكن التي تمر بها. هذا قانون طبيعي. بل إن التعلق بعوائد الحضارة وتقليد أنماطها وسلوك أبنائها، ناتج عن الإحساس بالغلبة والوهم بكمال الغالب. ف" المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله"[٢٨].

فالنتيجة

ـ توصلنا من خلال النقد الجينيالوجي للفظ حضارة إلى كونها نشاطا عمرانيا يصعب تحديده، ولا يمكن القبض على ماهيته، إلا إذا قلنا أن الحضارة سيرورة قووية لا نهائية.

ـ توصلنا إلى أن الخلط بين الثقافة والحضارة هو تقليد أنثروبولوجي أمريكي راجع إلى ذهنية وصفها جون جراي، بالفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات.

ـ وعليه، تحدثنا عن أن الحوار هو بين الثقافات، إذ لا وجود اليوم إلا إلى حضارة واحدة، هي الحضارة التي يستولي اليوم عليها الغرب ويوجهها لخدمة أهدافه ويبدعها باستمرار.

ـ إن خروجنا عن التاريخ الكوني هو في الحقيقة خروجنا من قانون التناوب الحضاري. ومع أن ابن خلدون ومن قبله اعتبروا رسوخ الغرب في البداوة، إلا أن التاريخ العربي سرعان ما أعاده الحدث الإسلامي إلى الدورة الحضارية.

.إن الموقف المطلوب إزاء الثقافات، هو التحاور معها من خلال إيجاد صيغة تواصلية معها. لكن الموقف من الحضارة لا يقدم لنا خيارات أخرى سوى الاندماج أو الانسحاب. وعليه، تعين عليها البحث عن الشكل أو الكيفية الملائمة للاندماج. إن

اختلاف الثقافات قد يتيح لنا اختلافا على مستوى كيفية الاندماج في الحضارة المعاصرة وكيفية الانخراط فيها.

لاشك أن ثمة أكثر من صورة لهذا الاندماج. وقد سبق وتحدثنا عن صور أربعة لموقف الثقافات من أي حضارة:

الموقف الحضاري (=الحلولي)

الموقف التحضري (=الشراكي)

الموقف الاستحضاري (=التبعي والاستهلاكي)

الموقف الاحتضاري (=الوحشي)

وليس أمامنا سوى أن نختار طريق القوة والاندماج بشراكة وبحس إبداعيين إذا أردنا أن نغير شيئا من واقعنا أو نحدث تغيرات بنيويا داخل الحضارة وليس خارجها. إن الاندماج الأنسب والواعد هو اندماج تحضري يقوم على مبدأ الشراكة والمناعة الذكية وليس الهوجاء، وتصعيد فعل المناورة إلى حدوده القصوى. ذلك ما يتيحه لنا عالم لم يعد يتسع إلا إلى الأقوياء: فلنكن أقوياء!

الهوامش:

هوامش التطبيق الرابع:

١- يتحدث فقهاء اللغة ومباحث الألفاظ عن صورتين للمواضعة؛ إحداهما التعييني والأخرى التعيني. ولكننا أحببنا التعبير عنهما بالجعل البسيط والجعل المركب وهما مصطلحان فلسفيان، لبيان حقيقة وجودهما. وواضح ان الجعل البسيط هو إيجاد الشيء من عدم في حين يكون الجعل المركب تبديلا في حال الموجود، أو إيجاد الموجود على نحو آخر كما يفيد الفعل المتعدي لاسمين نظير قوله؛ جعل الأرض مسجدا، وكأن التعيني مجعول على نحو مركب، فتكون العين تعيينا، تفيد الباصرة أو النابعة، لكنها، "تعينا" تتعدى إلى المتربصة!.

٢- إذا اعتبرنا أصل اشتقاق لفظ "الحضارة" هو الحضور، كان من المفترض أن يعبر عنها في اللغات اللاتينية بـ Présence، وليس Civilisation، فالاصطلاح الأخير يؤدي معنى "مدنية" (=مدني. Civil -) أما الثقافة فيقابلها في اللغات اللاتينية لفظ Culture. بهذا نكون أمام ثلاثة مفاهيم: الحضارة – المدنية – الثقافة (civilisation - Culture -présence).

٣- ديورانت، ول: قصة الحضارة. ص٥، ج ٢١، بيروت دار الجيل، ١٩٨٨م.

٤- ابن خلدون عبدالرحمان، المقدمة ص ٤٦٠ دارالقلم، بيروت ١٩٧٨م.

٥- المصدر نفسه ص ٤٠٩.

٦- جراين جون، الفجر الكاذب ص ١٧٠ ت: احمد فؤاد بلبلع ص ١٧٠، ط١ - ٢٠٠١م مكتبة الشروق.

٧- بروديل. فوناند: المادية والاقتصاد الرأسمالي ج١،، ص ص١١٤، ت.د مصطفى ماهر ط ١ - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع / القاهرة ١٩٩٣م.

٨- المصدر نفسه، ص ١١٤.

٩- دكروب، حسين: الأنثربولوجيا: الذاكرة والمعاش ص ٣٨، دار الطليعة - بيروت.

١٠- أتالي، جاك، ملامح المستقبل، ص ١٢٥، ت أحمد عبد الكريم ط١. ١٩٩١م، طلاس للدراسات والنشر. دمشق.

١١- المصدر نفسه ص ١٠٨.

١٢- هذه قراءة تأويلية.

١٣- المقدمة ص ٤٠٣.

١٤- المصدر نفسه ص ٣٩٥.

١٥- المصدر نفسه ص ٣٩٥.

١٦- المصدر نفسه ص ٣٩٦.

١٧- المصدر نفسه ص ٣٩٧.

١٨- المصدر نفسه ص ٤٠٩.

١٩- المصدر نفسه ص ٤٤٤.

٢٠- المصدر نفسه ص٤٤٣.

٢١- المصدر السابق ص ٤٠٨-٤٠٩.

٢٢- المصدر نفسه ص ٤١٠.

٢٣- المصدر نفسه ص ٤١٢.

٢٤- المصدر نفسه ص٤١٢.

٢٥- المصدر نفسه ص ٤١٢.

٢٦- المصدر نفسه ص ٤١٤.

٢٧- المصدر نفسه ص ٤٠٩.

٢٨- المصدر نفسه ص ٤٠٩.

القسم الثالث

غاية المشروع = سؤال الأخلاق

في البدء كانت الأخلاق

"عجبت لمن لا يسع الناس بماله كيف لا يسعهم بأخلاقه".

علي بن أبي طالب(ع).

"وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا"!

ذلك حقا، أصدق ما جادت به قريحة أمير الشعراء، أحمد شوقي. ولعله أبلغ تعبير وأسنى وصف في عصرنا الموسوم بفساد الضمير وتراجع القيم، بدءا بدنيا الأفراد واجتيازا للاجتماع السياسي ولحوقا بمشاهد العلاقات الدولية. سوف تظل ـ إذن ـ قولة شوقي أبلغ ما نطق به شاعر عربي في العصر الحديث، تطرق مسامعنا بعظيم فحواها وجليل بهائها. فالأمم ـ أي نعم ـ ترتقي في معارج نهوضها بأخلاقها. ولك بعد ذلك أن تسميها ما شئت، أخلاق مروءة أو أخلاق الضمير أو أخلاق الدين أو أخلاق العمل... فالأمم ناهضة بها، باقية بقاءها. وإذا سلمنا بأن عصرنا الذي استفحل وضعه الأخلاقي، هو اليوم على شفى جرف هار وفي منتهى انسداده القيمي يدوس على ما تبقى من آثار ذلك الحطام الأخلاقي، كان العالم اليوم وأكثر من أي وقت مضى مشدودا من أعناقه كي يدرك بأن الأخلاق مقوم انطلوجي وواجب ليس في تركه أدنى مندوحة للمجازفة بالنوع. فالأخلاق ضرورة لا اختيار، وواجب لا ندب.

وقد يتساءل أي باحث في فلسفة الأخلاق، عن جدوى أمر كهذا في عصر انتظمت أنساقه على أسس إن لم تكن لا أخلاقية فهي لا تستنجد بها. عصر ارتداد إلى ما دون الأخلاق. فأصبح اقتصاده احتكارا وتشيئا وتسليعا واستلابا. فهو على أية حال ليس ذلك الكائن المفترض كهوية أخلاقية، بل هو ـ بالفعل ـ سلالة مستحدثة ليس لها من المشترك الإنساني إلا المشي باستقامة، الكائن ـ كما تعرفه بعض الرسوم المتحركة ـ بالماشي واقفا. وهو هنا ما بعد الـ "Homo-oeconomicus". وحيث هنا وفي ضوء الانزياح في نمط المعاش وفلسفته القائمة على المتخيل الفرداني والتبئيس الجماعي، غدا الاجتماع ارتدادا إلى العبودية، ومجتمع القطيع الذي هربت منه

شخصانيته، غارقا في تموجات التعويض والاستبدال والتخييل، إذ غدا كل ما هو إنساني، محض أشياء تحسب وفق معايير السوق. وحيث أصبح الإعلام نفسه صنعة الصنائع التي بها مسخ كل ما يحيط بالنوع إلى سلعة قابلة للعرض والطلب. حتى الجريمة وفساد الأخلاق وتراجعات الضمير، هي ظواهر مسوقة، في مجتمع لا يمكن أن يعيش إلا في قلب هذا الهدير الفاوستي؛ بين صناعة الفقر والغنى، كما صناعة الانحطاط وقمعه الصوري. هكذا غدا الاجتماع هو أيضا تغالبا مميتا وعصبية وتشظيا أنويا ... كما غدت سياسته طغيانا بالمكشوف والمرموز واستبدادا وظلما.

وكان أن وجدنا - وذلك قدرنا - أنفسنا أمام عالم بلغت وقاحته مبلغا، أصبح فيه الحديث عن الإبادة النووية للنوع حديثا مستساغا ومتداولا عفو الخاطر. والإخبار عن موت الأطفال بالجملة بمؤامرات وخيانات وسموم يصنعها الكبار، "حدوثه" لا تلين من يباس العقل السياسي الحديث[1]، وهي لذلك مجرد صور تزدان بها معارض الفرجة الموسمية المطعمة بالشعارات والإحصائيات المغشوشة وخيبات الأمل. وربما أصبحت مادة خاضعة للاستهلاك الإعلامي "Masse-médiatisé"؛ في عالم موسوم بالوفرة والاستهلاك ينقاد فيه جزء من النوع زرافات إلى الموت الجماعي من فرط مجاعات لم نعهدها حتى في العصور الزراعية أو تلك العصور الحجرية الأولى. وهو أمر يشكل ظاهرة يستئنس بها مستهلكو الوفرة، كشاهد فرجوي على عظمة النقلة النوعية في مشوار الاستهلاك العمومي. وإن بدا أن عالم الجوعى هو هامش للنفايات وضحية الاحتباس الحراري الذي سجل فيها الفيتو الأمريكي داخل كيوطو ضربة أخلاقية تنضاف إلى سلسلة الزلازل الدورية. وفي عالم لا يتطلب شعوبه أكثر من رفع الإقامة الجبرية عن مسلسل نموها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي المعاصر، أصبح الحديث عن الأخلاق، قضية ملحة، لعلها القضية الأولى فيما ينبغي الاشتغال عليه، لاسيما وقد وجدنا أنفسنا فجأة أمام هذا التحول النوعي على الصعيد ال"بيو-تقني" الذي جعل الحديث ممكنا، عن ضروب من الخلق (= تجوزا) بالتقسيط ـ عن طريق استنساخ الأعضاء البشرية ـ الإنسانية، ليس بالضرورة يجب لها الوجود كاملة. أو لعلها توجد بلا رأس يحمل مسوغ إنسانيتها، وبالتالي من دون أخلاق تنظم

سلوكها وتبرر وجودها. وهنا سنعود إلى ذلك المشترك الإنساني الحاكي بلسان الارتداد إلى سفح النوع أو دونه إلى عرف الآلة. فأي مستقبل إذن لإنسان تصاغ أخلاقه وقيمه حسب ما يفرضه علم جانح لا يتقيد بضرورات الاجتماع الإنساني، لإنسانية قد تصبح قابلة للتركيب والتفكيك إلى قطع غيار. إنه ليس ضربا من الخيال الممتنع، ولا حتى قطعا مع فكرة الهيولى البسيطة القابلة للصور، بل هو مسار ممكن على طريق التطور "البيو ـ تقني" في غياب شبه تام لأخلاق يتسع لها الضمير العلمي في جنوحه المتفلت، وذلك مذ كف أن يكون الإنسان غايته أو محورا له. بل حتى لو اعتبرنا ماهية هذا الكائن هي ما يتقوم بوجوده وفاعليته واشتغاله، على مذهب السارترية، مقارنة إياه على أساس من أصالة الوجود، فإن هذا القدر من الحقيقة الوجودانية لإنسان غدا أبأس وجودا من مجرد وهم يتحرك على ترنيمة أطياف الوعي المتخيل،بفقد أنا هوالاستعاضة عنه بنمط آخر وبلحظ المرآوية"اللاكانية"[٢]. بل هو كله على بعضه سيكولوجيا وجسدا، أصبح متحصلا بلحظ هذه المرآوية. فالأجيال الحاضرة بقدر ما تنتفض اليوم ضد سلطة التراث وأركيولوجيته، فهي تنتفض ضد سلط المستقبل ورهاناته، من خلاله التحكم بالنوع وصياغة أنوياته وأيضا التحكم بالجسد في ثورة تاريخية عبثية ضد تعلق الصور بهيولاها تعلقا هو حتمية هذا الوجود الإنساني نفسه، أو الدازاين ـ الهيدغيري ـ المقذوف به هاهنا. هذا الكائن الذي خضعت هيولاه لهندسات بيو ـ تقنية. كائنا محسوبا ومصمما سلفا، ليس فقط مجرد كائن مسخ، لنسميه ـ خلافا للسائد ـ كائنا "أنطو ـ ميتريا"[٣]، فإن ثمة ما هو أنكى في هذا المقطع "التراجيكوميدي"، هو أن الارتداد إلى عصر الأبوية يتم مقنعا ومخاتلا ومجتزئا، حيث ليس للاحق حق تقرير نمط فعاليته ونموه واختياراته الحضارية والأخلاقية، بل إنه عصر نحدده نحن. ونصيغ مصائره نحن، فالصفعة التي تلقتها اتفاقية كيوطو هي بالأحرى واحدة من الصفعات التي وجهت للتنمية المستدامة. ومشاريع الاستنساخ الكلي أو الجزئي التي بدأت تتردد هذه الأيام، ويحضر لها عنوة، هي ارتكاس إلى أصالة الماهية المغشوشة التي يتحكم بها الإنسان

في تحديد وصياغة ماهية إنسان الغد، فيما يشبه انبعاثا لمنظور بيو ـ تقني يتواطأ مع نزعة أبوية آخذة في الاستفحال!

وإذا أدركنا أن نهضة الإسلام نفسها هي استكمال لهذا المشوار، ذلك لأن صاحب الدعوة نفسه قال وقرر بأن بعثته إنما هي استكمال لمكارم الأخلاق، فهاهنا يصار إلى القول، بأن العقل وحده مجردا، ليس حاسما في تقدم الأمم ونهوضها، إن لم تكن هناك أخلاق تقومه. فالعقل بلا أخلاق لاحظة لنشاطه، حطام بلا معنى. بل آلة لتدمير الاجتماع. لقد نهض الغرب بعقل كان في البدء متيما بالضمير. لكنه اليوم في مسعى للطلاق الصريح، عقلا بلا ضمير يسوغ لمأسسة ناهضة على المصالح العجلى، قد تعير وتسوغ عقلا على مذهب التجريد، لا على مذهب المصالح الباقية.

إن الغرب الناهض على ضمير حي وأخلاق عمل وإنتاج ذريعي يواجه اليوم مأزق عقم حضارة تغول فيها العقل المجرد، ودار دورته الجنونية كي يجد نفسه جانحا في مقدمة قاطرة موت الإنسان. ولا يخفى أن النزيف الأخلاقي في الغرب بلغ حدا انتفت معه الحاجة إلى الإطناب في عرض وجوهه، ما دام أمرا باديا في اعترافاتهم وقلقهم اليومي. لكن ما هو مسوغ القول الأخلاقي في عالمنا العربي والإسلامي، حيث درجة الانحطاط الأخلاقي هي أظهر في سلوك الفرد العربي ذي السيكولوجية الهشة، وفي الاجتماع السياسي ذي المؤسسات المغشوشة وفي النشاط المهني المفرغ من الروح والمهنية...حتى لكأن معضلة هذا العالم اختزلت أيما اختزال في سقوطه الأخلاقي، الذي اجتاح كافة مؤسساته السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية.

القول الأخلاقي ومصائر الفعل السياسي

لطالما أعجب "تشرشل" بالقاعدة المأثورة في الفكر السياسي الحديث، "السياسة فن الممكن". غير أن الزعيم البريطاني رآها تبريرا لجنوحه وتسلطه، حتى أن "لويد جورج" لم يفتأ يحذر من سياسته الحمقاء، داعيا إلى ضبط اندفاعاته لتجنيب السياسة البريطانية حماقات الزعيم المغامر واللامسؤول. لم يكن تشرشل إلا نموذجا لهذا

النوع من الجنوح السياسي الذي لا يزال ساريا في مواقف زعماء سياسيين في أكبر الدول ديمقراطية وأكثرها انزياحا ليبراليا. فالديموقراطيات في أرقى نماذجها لم تستطع إنقاذ المجتمع من النتائج الكارثية لسياساتهم[٤]. لقد خرجت الأخلاق من السياسة كي تصبح هذه الأخيرة تدبيرا جهنميا وضحكا على ذقون الشعوب المنقادة انقياد القطيع. لكن ماذا لو تعلق الأمر بعالمنا العربي والإسلامي؟ وما هي المساحة التي تحتلها الأخلاق في الممارسة السياسية دولا وأحزابا ومنظمات مدنية؟ لا حاجة إلى جواب! إن العالم العربي اليوم، ربما هو أقل منزلة مما كان عليه بالأمس. فعلى الأقل حينما كان هناك ما يحجب بعضا من تلك المقاتل السياسية، أي أخلاق الملك التي جعلت الإرث السياسي الفارسي، وإن حال دون التحول إلى نظام سياسي أكثر تحررا من الاستبداد الفردي والألغارشي، فإنه قد خفف من طبائع الاستبداد الوحشي.

ليست مشكلة النظام السياسي في الإسلام التاريخي تختزل في سيادة العقل السياسي الفارسي الذي جاء متأخرا، بل المشكلة بدأت في صلب الارتداد القبلي ذي النزعة الأبوية شديدة القمع والبطش. ولم تكن أخلاق "الطاعة" في النظام السياسي الفارسي التقليدي إلا ارتدادا ربما خفف من سطوة المفارقة السياسية أو لنقل، من التوحش السياسي القبلي العربي. وإن كان قد حال دون تحقق ما كان يحلم به منظرو العقل السياسي العربي. حيث لم تكن هناك صيغة أرقى من ذلك، ولا ثمة صيغة للحكم أضمن من صيغة تستدمج العقل السياسي الفارسي إلى جانب الحطام النظري الإسلامي والعربي. ومع ذلك نقول: إن هذا القدر نفسه من أخلاقيات "المنصور" بالله أو المستبد العادل، لم يعد لها حضور في السياسة العربية والإسلامية المعاصرة. حتى أن الزعيم العربي لم يعد يملك النطق بما يحقق لأمته الحد الأدنى من مصالحها وحقوقها المصيرية، ولا يملك من الضمير ما يكفي لترجيح مصلحة العموم على مصلحة شخصه المفدى. فظاهرة المافيا السياسي حتى على صعيد الأحزاب والتنظيمات السياسية هو مما يندى له جبين الضمير الأخلاقي. حتى أنك تجد المجتمع المدني ممزقا بين تنظيمات مختلفة في بلد قد تفوق أحزابه عدد

السنين والحساب، لكن السياسة فيه مجرد تهريج وكذب وتواطؤ وخيانة. حتى أن السياسة كادت في بلادنا تساوق معنى المؤامرة والخيانة والدجل.

أي قيمة لساسة أقاموا سلطانهم فوق رؤوس "الغلبة" والأميين والمهمشين. وأي شطارة سياسية تلك التي تجعل الساسة يحولون السياسة إلى معسكرات لكلاب الحراسة الجاثمة على أعصاب شعوبهم. وبأي وجه يا ترى يلقى العالم، سائس يسوس الفقر والفقراء في جمهوريات البؤس والبؤساء. وإذا افتخر ساسة البلاد المتقدمة على غيرهم بأنهم يقودون شعوبا قوية حرة متقدمة، فبأي فضيلة يفتخر السائس العربي الذي طلق حتى أخلاق المستبد العادل التي أخفت استبداده الصريح إلى حين، وغطت على تسلطه الشمولي، حينما يجد نفسه على رأس شعب هو بالأحرى قطعان من عبيد، فاقدة لكل شيء إلا لمخزون القمع والخواف السياسي والبؤس والتهميش. وكل ذلك نتيجة انهيار منظومة القيم وتراجع الأخلاق من الممارسة السياسية، تلك التي أسر بها ميكافيل إلى الأمير، وتلقاها الساسة العرب هدية معتبرة، وبقي شيء من الضمير ـ على الأقل ـ في السياسة الغربية تجاه رعاياها، ومات الضمير نهائيا من الممارسة السياسية العربية. فلا المسؤولون يملكون هذا الضمير ولا الأحزاب ولا الشعوب أصبحت قادرة على الإمساك بناصية مصيرها السياسي، وتلك هي مشكلة غياب الضمير وفقدان قاتل لقدر أدنى من التخليق السياسي. ولا مجال بعد للحديث عن حقوق الإنسان العربي في تحديد مصيره السياسي[٥]، وعن ذلك الخطر الذي يتهدد العالم العربي بأن يتحول دون غيره من عوالم البشر إلى أسواق نخاسة ترتد فيه نسب الاثمان والاسعار إلى حد بات فيه الكائن العربي نموذجا لعبد طائع غير آبق. فلا الشعوب أمكنها انتزاع حقوقها بنضالات مستميتة تهز الضمير العالمي، ولا أهل القرار من الحياء بحيث تجعلهم مروءتهم يشعرون بالحرج حيثما استقبلوا نظراءهم في البلاد المتحررة، بوصفهم ممثلين لقطعان من العبيد، وبوصفهم حراسا لمعسكرات المنبوذين، حتى يقال لهم، ما توليتموهم إلا لأنكم مثلهم، فالزعيم المفدى الذي يقبل بأن يقيم سلطانه فوق رؤوس المنبوذين والعبيد، يجعل من نفسه شاهدا على أنه أب المنبوذين بامتياز. فإن

كان العرب قد رفضوا هذا الحد الأدنى من حقوق الإنسان كما جاء في ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحجة الخصوصيات، بل ـ وعجبا، وهذا ما يندى له الجبين ـ بحجة الاستكفاء بشريعة الإسلام السمحة ـ التي أنكروها ـ فإن تلك حيلة لا مناص أنها هروب سافر من تحمل المسؤولية، وذلك بعد أن رفض العرب الإسلام والميثاق معا. ولا مبرر لهم بعد ذلك، فإما يفتحوا الباب على مصراعيه استجابة للميثاق أو الاستكفاء الجاد بشرعتهم السمحة، فما عدا ذلك من ضروب الإلتفاف دونه خرط القتاد.

واليوم، ها قد تراءى لنا أن الأخلاق السياسية، ما هي إلا دعابة أو لعبة مؤقتة، وليس محايثة حقيقية، فالأخلاق لا تحضر في السياسة إلا كتكتيك سياسي أو نفاق سياسي ـ حيث ما إن غابت الأخلاق عن السياسة حتى تحول النفاق إلى تكتيك[٦] ـ أو أنها مجرد ارتداد يعقوبي يحيلنا إلى قدسات "روبسبير" الثوروية أو انهدادا يائسا في ردهات الوعي الشقي. وما الانهيارات العربية السياسية إلا مصداقا واضحا لهذه الانهيارات الأخلاقية التي أصابت الضمير العربي وحالت دون تحقيق وحدته أو تضامنه. وما خمسين سنة من عمر الصراع العربي ـ الإسرائيلي، إلا تعبيرا عن نكسة هذا الضمير الذي أشرب في قلبه الخيانة والتآمر والغدر والاستبداد. وما الاستبداد نفسه إلا ضعف وخور أصاب الضمير العربي وفتك بأخلاقه. فالأعداء استقووا علينا باستبدادنا لا بعدد الرؤوس النووية. والاستبداد استقوى علينا بفساد الضمير لا بتدابيره الأمنية. ها هنا نعود إلى أمير الشعراء، فالأمم تنهض بمكارم الأخلاق، وتستقوي على الأغيار بعلو شأنها وضميرها المعافى. وبعد ذلك تأتي الشروط الأخرى داعمة لا مقومة. فإذا ما رأيت اليوم المسؤولين عن فساد الضمير السياسي العربي وقد زاغت أبصارهم وضاقت بهم الدنيا بما رحبت، يوم أشار إليهم "الكوبوي" بالبنان. حيث رأوا في ذلك خذلانا ممن استقووا به على شعوبهم حينا من الدهر. وأي خذلان هذا، إذ كيف للكوبوي "المدمقرط" أن يحترم من خانوا شعوبهم. فالكوبوي ينسى مودتهم بمجرد امتطائه جواد العودة. لقد أومأ إليهم ـ الكوبوي ـ برأسه ملامسا قبعته، تاركا يتاماه العرب المستبدين يتأملون النقع حسرة، ويبحثون عن لغة جديدة وأثداء

جديدة بعد هذا الفطام المفاجئ. فمنهم من أصبح يتمثل لغة ثوروية في الوقت الضائع، ومنهم من أمسى لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، ومنهم من أصبح يدعو "لامساس"... كل ذلك نتيجة دائرة السوء التي ولجوها متفرعنين بفساد ضمائرهم. واليوم فقط أدركوا أنهم ضحايا طغيانهم وسوء تقديرهم لمصائرهم السياسية. تلك المصائر التي لا يمكن أن تنهض إلا على مداميك أخلاقية!

الأخلاق والحرب

لقد شاعت طبائع الأشياء، أن يكون الموت هو الثمن الوحيد للحروب. وهو ثمن مفروض على الغالب والمغلوب معا سواء بسواء. ويبقى الحديث بعد ذلك فيما يميز موتا عن موت. فثمة شهداء خالدون في تاريخ النوع، وثمة جيف تلفظها ذاكرة التاريخ. ثمة أحرار وثمة عبيد. لكن التقنية قوضت أخلاقيات الحرب، وجعلت الموت ثمنا للمغلوب فقط، كما جعلت معايير النصر هي الإبادة الشاملة للبيئة والنوع.

إذا كان السيف قد فرض قيما وأخلاقا على الحرب والمحارب، حيث لا قتال إلا لمن احتك بك منازلا. فلا أقبح ولا أجبن ممن يطعن مقاتلا في الظهر ولا أبشع مهانة وأفسد ضميرا ممن شهر سيفه مطاردا النساء والأطفال والشيوخ أو ناسفا البيوت أو قالعا الأشجار أو رادما الآبار. فالحرب اليوم تسوغ للأقوى بأن يتحاشا الجبهات ويجتاز المقاتلين ليغير على الآمنين. فالحرب على المدنيين هي من يحسم الحرب، الموت للمدني والحياة للمقاتل. وما دخلت المرأة الحرب إلا بعد أن فقدت الحرب مدلولها الإنساني وتحولت إلى صنعة سهلة لكنها قذرة، تعتمد بطش التقنية ووسائل الإبادة المريعة. لقد ولى بالفعل زمن العنتريات وحل عصر المحاربين الخفافيش الذين أكسبوهم دربة فائقة على تسميم النوع، ومرانا قل نظيره على تلويث البيئة. لم تعد القنبلة النووية التي صنعت لتدمير العالم وتخريب الكون والتي شكلت جريمة استخدامها في الحرب العالمية الثانية مفصلا في تاريخ ووظيفة الحروب، هي وحدها الاختراع الجهنمي للحرب بوصفها نقيضا للأخلاق، بل إن الاستخدام اللاأخلاقي

لمادة اليورانيوم المخضب هي واحدة من أبرز علامات فساد الضمير الحربي، حرب مستدامة تجعل عمر الفتك والإبادة في المجال تمتد إلى بلايين السنين.

ومع ذلك، قد يهون كل هذا، متى ما سمعنا بأن صناع هذه السموم القاتلة ومستعمليها الذين يخفون بها جبن مقاتليهم وأنانيتهم، وإن لم يكترثوا لاستعمالها ضد الأغيار فهم يجتهدون في حماية رعاياهم مهيئينهم للطوارئ محصنينهم بقوة الاستشعار عن بعد. فقارن ذلك بمن لا يرى غضاضة ـ في عالمنا الموبوء بداء الاستبداد ـ في استخدامها ضد رعاياه، مبيدا بني جلدته وملوثا محيطهم الحيوي. كما هو شأن طاغية العراق المخلوع الأرعن. وهو جرم من استعملها ضد أهله وجيرانه يتقاسمه مع من زوده بها لهذا الغرض. كل ذلك آية من آيات تراجع الضمير وفساده. ولا عجب أن يفسد السلاح في مخازنه ويصدأ السيف في غمده، مهما استباحنا الأعداء وأغاروا. لكن هذا السيف الجبان يمسي مسلولا في وجه الأحرار من هذه الشعوب المعذبة. فالمقاتل المدرب تدريبا عاليا على خوض الحروب الكبرى، لحماية الرعايا الذين يساهمون في تكوينه بالضرائب التي يدفعونها على القيمة المضافة، سرعان ما يجدون أنفسهم في ميادين ما يسمى بمكافحة الشغب، يطاردون الأطفال والرعايا العزل. ولك بعد كل هذا أن تستفظع ما شاء لك، حينما ترى "الأباتشي" تطارد طفلا فلسطينيا أو أل"بي إثنان وخمسون" تحلق فوق رؤوس الأمهات بالعراق الجريح أو "توماهوك" الذي يسقط على ظهر حمار في أفغانستان ... ولكن قبل ذلك كله وبعد ذلك كله عن ال"سكود" الذي يدمر قبة حرم أو يسقط على المتدرعين بعتبة مقدسة، من قبل مسؤول متعسكر. فالحديث عن الحرب والأخلاق في عالمنا العربي، هو حديث ذو شجون!

القول الأخلاقي وتراجع ضمير المعاش

حتى وإن كان الاقتصاد قد أصبح مجالا مستباحا لسيطرة التريبض La-Mathematisation- كما أراد له "فالراس" أن يستقيل عن الإنسانيات[٧]، لم يعد مجالا يتسع لمطلب العدالة الاجتماعية. أما الوضع في العالم العربي فهو أبشع من ذلك

الفصل التعسفي الذي وجد له ـ على الأقل ـ في البلاد المتقدمة تبريرا فلسفيا وتعويضا سياسيا واجتماعيا من خلال حركة الرقابة والحقوق، وإن لم يكن لهم دخالة في الإنتاج، فإنهم لا يكلون عن طلب حقوقهم وانتزاعها عبر ممارسة مطلبية سياسية ومؤسسية تملك حدا أدنى من المصداقية. فالاقتصاد في المجتمع العربي لا يزال ريعيا وجبائيا. وقوامه ليس في مردوديته وأدائه الإنتاجي. بل قوامه استنزاف المواطن وشل قدرته الشرائية بحصار متعسف من الضريبة على القيمة المضافة، حقا مفروضا على المستضعفين من الطبقات السفلى من الناس من الذين لا حيلة لهم أمام عاصفة المحسوبية والتعقيدات الإدارية التي تشكل المستنقع الآسن لازدهار الرشوة وانفلات أباطرة المال وكبار الإقطاعيين وكهنة نظام الامتيازات وصيادي "الكوطات". ولا حديث بعد ذلك عن غياب إجراءات الرقابة على المال العام وغياب مساطير واضحة وشفافة تجعل المعاش وحساباته ظاهرا للعموم. وتجعل سراق المال العام المستهدف الأول للقانون وليس طلاب الحقوق.

وحينما تصبح الرشوة والمحسوبية وانهيار العدالة الاجتماعية ثقافة شائعة، أو ربما عقيدة راسخة، كان لزاما على الاقتصاد عندنا أن يصبح مجالا خارج نطاق ما يعرف بإشكالية الإنتاج والاستثمار والتنمية المستدامة... بل يغدو بالدرجة الأولى موضوعا أخلاقيا، ما دام هناك غياب لحد أدنى من أخلاقيات العمل وأخلاقيات التوزيع. وإذا كانت ركيزة الرأسمالية الملبرلة متقدمة بأخلاقيات العمل وحريته: دعه يعمل، فإن ما لم تقف عليه هذه "الويبرية" الوصفية، أن لا نهضة إلا على جناحي الحرية والعدالة. أي "دعه يعمل" وأيضا "أعطه حقه". أخلاقيات عمل إلى جانب "أخلاقيات توزيع".

ثم ماذا تبقى للعرب من ماء الوجه، وقد وضعوا في آخر قائمة الأميين في العالمين، وهم الأمة التي أول من ناداه الوحي ب"إقرأ" كما يقولون. وماذا تبقى من ضمير وقد أصبحنا جميعا اعجز ما نكون عن إنتاج ما يعادل ربع الإنتاج الألماني نحن العرب جميعا، وقد تربعنا بغباء فوق أكبر احتياطي عالمي للطاقة. وأي كرامة للمتمشدقين بالتنمية المستدامة، وقد قبلنا بدفن النفايات النووية في أتربتنا الوطنية،

وبعد أن شفطنا كل خيرات الأمة لصالح إنفاقات احتفالية فرجوية. فيما المعذبون الحالمون من هذه الشعوب تدفع فاتورة التهميش. ولا نقول أن المسألة هي مسألة إنتاج فقط، بعد أن ظهر أنه حيثما تراكم لدينا ما به ندفع قاطرة الإنماء أشواطا، برز من خفافيش الظلام من يمد يده إليه ناهبا، كي يعيدنا إلى قاع صفصف حيارى في دائرة السوء نمد اليد الذليلة للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي والمساعدات الخارجية المشروطة؛ قاصمة الظهر. فإذا بالمسلسل يعود كما بدأ، ترسانة إملاءات تخليفية تحثنا على شد الزنار تقشفا بلا غاية تحد من معاناتنا نحن الأمة التي لا زالت تئن من غلواء الحصار. فيما العيون الزائغة على كل ما تراكم قليلا أو كثيرا تتربص به، في مسلسل تنموي تراجيدي، هو أقرب إلى محاولات كتب عليها الترنح في هذه الدحرجة السيزيفية الأزلية. فأي إنسان بقي لنا، نراهن عليه في نمو ونهوض حضاريين، وقد فتك به التهميش وتآكل في دوامة العطالة حتى غدى هاربا من ظله مستمسكا بقشة حلم تمحوه فواجع قوارب الموت أو شاهرا سيف الجريمة الموصوفة مروعا الآمنين، ممن لا يزيدون على حاله المنكوب إلا بما يسد الحد الأدنى من ضرورياتهم أو يرفعهم قاب قوسين أو أدنى من ذل السؤال. حتى بتنا نفاجأ بأبنائنا، طفولة معذبة ضائعة على أرصفة التيه والانحراف، لا يتسع لهم سوى الليل وأهواله أو زمهرير حاويات النقل في رحلات الشتاء والصيف إلى حيث عالم الجنة الموعودة التي عرفناها لهم كإنجاز مستحيل علينا وإن كدحنا كدح السنين. أو لعلنا فوجئنا بهم على الشطآن ملفوظات بحرية بعد أن خضعوا لغريزة المستثمرين في البؤس. وربما فوجئنا بهم معروضات أيروتيكية لسدوم الجديدة... فمظاهر البؤس والتهميش لا تعد ولا تعصى. وبعد ذلك، أي مصداقية لنا نحن من يملك أكبر احتياطي دولي للطاقة، أو نحن من يملك سلة العالم العربي في قطره الواحد. لا بل نحن الأمة التي تملك أن يكون قطرها الواحد سلة العالم الغذائية رغما عن الأكذوبة المالتوسية[٨]. نحن من يملك أكبر احتياطي من الشباب ومن الأدمغة المهاجرة. هذا مع أننا نملك مفاتيح هذا التخليق التنموي، ونحن من لا يزال يقرع مسامعنا حكما

"إيكونوميتريا" من إمام المستضعفين: "ولعل" باليمن من لا عهد له بالشبع". أو قوله تحسرا على الرعية في جشوبة العيش: "أو مشوي الكراكر في بيت أمير المؤمنين"!

العدالة الاجتماعية لا تتحقق حتى ولو امتلكنا مال الدنيا أو حققنا أعلا منسوب نمو في العالم. ألم يوجد بين ظهرانينا من لا عهد له بالشبع في زمن فاضت فيه الريوع على الخلافة من كل حدب وصوب. حتى كاد بعضهم يكسر قطع الذهب بالفؤوس. واقتطعت لهم من الأرض ما لا عهد به لإقطاعيي العصر. أليس هناك في أرقى دولة الرفاه ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ من لا يجد مقاما إلا في مجاري المياه يزاحم الفئران مأواها الطبيعي فيما ينتصب فوق رأسه تمثال الحرية شامخا يبشر بأزمنة الوفرة. فالحرية وحدها لا تكفي إن هي لم تعانق العدالة الاجتماعية. فلا طوباوية "برودون" ولا تلفيقية "فالراس" كفيلتان بحل هذه المعادلة المعقدة. فالعدالة الاجتماعية بلا حرية للمبادرة الفردية دونها خرط القتاد. ولكن لا الحرية ولا علم الإنتاج الطارد للعدالة الاجتماعية إلى منفاها الإنسانوي العاطفي كفيل بذلك. فالعدالة الاجتماعية والحرية تبدآن منذ اللحظة الأولى للإقلاع، شبرا بشبر، تزعجان الإنتاج إزعاجا يصل أحيانا إلى حافة "نكون أولا نكون". فقبل الإنتاج، كانت العدالة الاجتماعية. ألا ترى أن الكيان الاجتماعي قد ينهار مهما نمت وفرته وعظمت، متى ما تهددت حريته. وإذن، لما المراهنة على وفرة فئوية تناهض العدالة الاجتماعية. وهذه الأخيرة ليست موضوعا عاطفيا، بل هي موضوع علمي ـ أخلاقي! فلا تنمية ـ إذن ـ بلا ضمير ولا إرادة سياسية ـ اقتصادية بلا مسوغ أخلاقي يطلقها ويحميها. فتصبح العدالة الاجتماعية كما ذكرنا علما للإنتاج نفسه، باعتبار الإنتاج هو نفسه فنا وعلما إنسانيا فلا مجال للشروخ الفالراسية الكانطية.

ثم هاهم لا يفتئون يحدثوننا عن الاستهلاك العام. ويزفون أل"Homo-oeconomicus"، عروس الأزمنة الحديثة، حيث كل شيء تنكر، مع أننا نعيش عصر الارتداد الأكبر إلى حيث عهود التوحش والعبودية. فالاقتصاد حينما أصبح علما وفنا رياضيا وكفى، أعاد صياغة الإنسان وتدخل في ماهيته ماسخا إياه إلى كائن اقتصادي لعله أصبح عنوانا للاستهلاك. بل غذا الاستهلاك رمزا من رموز كينونته، وعلامة من

علامات وجوده الاجتماعي كما يؤكد بودريار؛ كائنا هاربا من ذاته أبدا. يجد معناه في لعبة الاستهلاك الذي فاق الضروريات حدا أصبح معه أشبه بدائرة السوء، جعل الاقتصاد محورا لفعالية هذا الكائن أو بالأحرى المسخ "الأنتو ـ ميتري"، بدل أن يكون مجرد وسيلته لطلب كمالات إنسانيته الروحية والنفسية والحضارية. أين هو الإنسان الماهوي الذي وجد نفسه مستدرجا لأكذوبة اقتصادية حولته إلى جملة أرقام تبادلية، وخرجت من مجال تحكمه لتلتف عليه مجددا وتحوله إلى عرض اقتصادي، قد لا يكون هو بالضرورة الأشرف من باقي الأعراض.

ولا أريد هاهنا الإطناب فيما تبشر به العولمة الاقتصادية من حيث هي ثالثة الأثافي في هذا المشروع أو الموجة التسلطية الكاسحة، التي لا تزال تبحث لها عما لم يتقوم بعد من نشاز في معزوفتها التسليعية التمامية. فلا هامش بعد اليوم لمنطقة عذراء تستعصم من فحولة هذه العولمة التي أخذت على عاتقها تحويل العالم إلى "Supermarket" أو مشروع سوق على غرار "نافتا"، يستجيب لكافة قرارات مؤامرة أل"Mai" بما يعني تحويل الشعوب إلى أيادي عاملة بلا حقوق تنقاد لسوط المستثمر، للقبول بهذه الديكتاتورية الرأسمالية المتلبرلة، الفيكتورية الجديدة، التي تسعى إلى محو كل أثر لسياسة اجتماعية ما. وفطاما للأساطير المغذية لهذه اللغة المطلبية المزعجة والدخيلة على حرم الليبرالية المتوحشة. فلا حقوق للمجتمع ولا للبيئة، ولا مسؤولية تجاه بقاع الأرض أو بهائمها. كل هذا لا رادع له ولا منتهى إلا بيقظة الضمير الأخلاقي. ذلك لأنه وضع ما كان له أن يكون إلا بلعبة الاستبعاد الفالراسية تلك. والتي ما هي إلا التعبير المناسب عن فصل شارخ بين الإنتاج والعدالة الاجتماعية. من هنا تعين أن تؤخذ العدالة الاجتماعية في موضوع الإنتاج نفسه. فما الذي يمنع من قيام علم للعدالة الاجتماعية يجعلها أرقاما محسوبة وعلما مقعدا، لا ينهد في أهواء المتسلطين على النوع. أليس الاختراق الذي عانت منه العدالة الاجتماعية، هو نتيجة استبعاد العدالة الاجتماعية ونفيها إلى هوامش العاطفة الإنسانية، بينما كان المطلوب، أن تغدو علما محسوبا خاضعا لقانون الأشياء، أليس

العدالة الاجتماعية هي قانونا وعلما، "فما رأيت من نعمة موفورة إلا وبجانبها حق مضيع".

القول الأخلاقي والإعلام

إذا كان كل قطاع في المجتمع يشكل أو يعكس صنعة ما، فالإعلام ما كان له أن يبلغ منزلة رابعة السلط أو سلطة السلط، لو لم يكن هو صنعة الصنائع. فالدجل السياسي والبؤس الاقتصادي والاضمحلال الاجتماعي، كل هذا الحطام ليس له لسان يسوغ به مشروعيته إلا إعلاما غدا ليس مجرد تابع للمقاولة فحسب، بل أصبح هو المقاولة نفسها، خاضعة لشروط الاستثمار في الحقيقة والخبر. فالإعلام الهجين في بلادنا العربية قسمان: قسم أعمى غارق في المديح. وقسم أعمى هو الآخر غارق في الهجاء، وكلاهما "المديح" و"الهجاء" المغرقان، طرفان أقصيان لموقف تعادلي مفقود، يمثلان مرض الخطاب الإعلامي العربي. فثمة بلدان خرجت توا من عنق الزجاجة خاوية الوفاض، برصيد من الكبت السياسي والقمع الذي لم يخفف من وطأته مسلسل الانفراجات السياسية، لم تعد تملك الصحافة الموسومة بالمستقلةفيه سوى رياضة التلاسن الإعلامي والتراشق بالألقاب والتعريض بالأشخاص دون تثبت أوبيان. وبعد أن انحط المحتوى وبدا الإفلاس للعيان، تراجع الاقتدار المهني وأخلاقياته، فأصبح الإعلام وسيلة للتلبيس والتضليل. ومجالا للتزوير والتزييف والتقويل، باختراع الملفات وافتعال ما يحل أزمة الغلاف. فالمسألة لم تعد مسألة مشروطة بإطار أخلاقي، بل غدا أكثر الإعلاميين أو المحسوبين عليه قابلين للمساومة على شرف المهنة ـ إلا ما نذر. فإذا بهم صيادوا جوائز ومحترفوا دجل ولاعبون على الحبال ويبتزون، ويمدحون بقدر ما يهجون. وكل ذلك حسب المصلحة، فليس غريبا حينما تفقد الأخلاق من الممارسة الإعلامية، أن يتحول الإعلامي إلى عميل ضد أمته، متنكرا إلى أقرب المقربين إليه، جاعلا من الإعلام وسيلة لتصفية حسابات وأحقاد غامضة أو مزايدا على الشرفاء في انتمائهم الوطني وقناعاتهم، مع أنك تجد من بين هذا الصنف من الإعلاميين الذين ابتلى بهم عصرنا الرديء، من ارتضى لنفسه

دور الخفافيش، ليس ذودا عن مبادئ لا يملك منها رصيدا، بل تخابئا في الأوكار المشبوهة، حتى إذا طلع عليه النهار ووعدك بأن في جعبته من أقاصيص شهرزاد ما يستنسر به على الشرفاء، ألفينا عنده من خبائث أهل الليل ما لا يرضي البغاث، وليس في حوزته سوى بقايا نقر ندماء الشر وغلمان الأبالسة. وكل ذلك حينما أصبح للإعلام نزوعات خارج أخلاقيات المهنة، كما لا يخفى على الغرير!

الخطاب الأخلاقي ونهاية المثقف

ليس الأمر هاهنا يتعلق بنهاية المثقف العضوي الغرامشوي، أو ذلك المثقف الملتزم الذي عادة ما يؤرخ لبدأ سلطانه السياسي مع فولتير ـ Voltaire ـ في موقفه من قضية كالاس ـ Calas ـ .أو إميل زولا بخصوص قضية دريفوس أو ما سمي بعد ذلك ببيان المثقفين بمؤازرة ليون بلوم ومارسيل بروست. أو تلك الصورة النموذجية والمثالية عن المثقف السارتري المناضل... بل الحديث هنا يتعلق بنهاية ليست لها بداية في هذا المجال العربي، إذ ليس لنا من همة هذا المثقف سوى ترانيم الزمر التي اختارت سبل الفرجة والادعاء والسرقات الأدبية وتمثل الأفكار وابتلاعها بلا هضم إلى حد الإسهال. وذلك كناية عن نخب مزيفة مغشوشة وعن مثقفين اختاروا عن قناعة مقنعة لعبة الصعلكة ومعاكسة القيم تعبيرا عن جنون مفتعل، وتحت غطاء من الوهم، يتحول مثقفونا الصعاليك إلى صكوك منمذجة وزمر مرضية، سيكوباتية، تتحكم بها جملة من التقمصات الفاضحة، حتى أنك تجد من هذه البابغاوات البائسة من يزف شكله في مشاهدنا الثقافية كأحناط وجودية، لا رصيد لها من خبرة الوجود سوى "بهدلة" تعينها الوجودي المنحط. مثال الراوي الذي جعلت منه وقاحته نجما في سماء الأدب "الانحطاطي" كما يصفه تولستوي، أو مثال الشعرور الذي امتطى صهوة النجومية الرخيصة في مزادنا الشعري المستباح، ليصب على المتلقي المخدوع جام كذبه. وحيث ليس له من جنون "جون جوني" أو "أرتور رامبو" أو "جون بول فرلين" سوى الادعاء، هو الذي لم يجرب من بلاء الوجود سوى انطوائيته الحلزونية وفهلوته المغشوشة في حارة "الغلبة" التي لم يغادرها مذ عرف الوجود، كي يتمثل

جنون شعراء جالوا عبر البحار وتنقلوا بين المحيطات واستوعبوا كل ألوان الطيف من ثقافات وأذواق وصروف الدهر. وأمثال هذا البؤس الشعري والأدبي الذي يريد أن يقيم سلطانه البائس على حساب كل القيم الجميلة كثير كثير. وكذلك ما يتعلق بذلك المثقف أو المفكر، الذي يفتعل جنونه وتمرده الممسرح، معانقا فكر المجاوزة والهدم في "عدمية" عديمة الأقصيان، ـ الماضي والمستقبل ـ، أو في رمنسة القبح. متمثلا تقليدا نيتشويا أو فوكونيا لا تجريب فيه لمعاناة من جربوا أقصى العقل وأقصى الجدية والالتزام، بحثا عن راحة مقاتل على هامش عقل متمركز أو التزام صارم. هذا المسلسل من الفرجة التي يتزعمها مثقفون مختلقون وممثلون بائسون، هي مثال عن تراجع الضمير والأخلاق والإبداع الحقيقي من الممارسة الثقافية العربية. فيكفي المثقف أو الشعور المزيف عندنا أن يتحامق ويتمسرح كي يفوز بوسام الرمنسية من الطراز الرفيع... ويكفي المرء أن يتسكع بين الحانات و ينضم إلى زمرة المستثمرين في ذيل الثقافة المطعمة بسفه السوقة كي يصبح ليبراليا...وهكذا دواليك.

ولا حاجة بعد ذلك للحديث عن أخلاقيات المثقف اللاهث وراء الإغراء المادي أو الوجاهة المشبوهة على حساب عذابات الشعوب وجراحهم، ضاربا عرض الحائط كل مبادئه، متنكرا أو مجزءا أو مبررا لخيانته وأطماعه الأشعبية. هذا ناهيك عن ذاك اللجاج المستحكم بين المثقفين المتناحرين حول أوهام إيديولوجية رثة. حيث جعلوا من النظر المعرفي مجالا للمبارزات وتصريفا لأحقادهم ونزوعاتهم "الطفالية". فالمثقف العدواني الذي إذا ما انتقد قصم ظهر خصيمه. وإذا ما انتقد ـ بضم التاء ـ أرعد وأزبد، وكأن مثقفنا العربي الطهراني صورة عن ذلك الأمبراطور الداعي إلى التمسك بأهذاب أمبراطوريته العظمى. لا يهمه مقدار ما أفاد به جمهوره، بل إن همه أن يحافظ على مكانته وامتيازاته التي ليس قوامها ثقافي بحت. ففي سعيه ذاك والتماسه العون من خارج اقتداره الإبداعي وخدماته المعرفية، دليل على اهتزاز مصداقيته. فالمثقف العربي اليوم، حتى وإن كان ناقدا محترفا ينكر عليك انتقاده ولو لمصلحة السيرورة العلمية، فهو ناقد لا ينتقد وعارف لا يعرف. ولو ملك سلطانا

وسيعا، إذن لقمع الفكر وأباد النوع وحاصر السؤال. فهو يؤمن بالمديح مقدار كفره بالنقد، فالنقد هجاء!

ولقد كفت الثقافة مذ تهاوى صرح الأخلاق العتيد، عن أن تكون شأنا معرفيا خالصا. أو جهدا إبداعيا واعدا، لاسيما في زمن الشلليات المقيتة والمحسوبيات الثقافية، حينما مسخت المعايير وغلا ذهان الادعاء الرخيص وانخفضت أسعار الألقاب والنعوت في سوق الثقافة. وحيث ظهر جليا أن ثمة أصالة في الإنتاج إلى جانب تقليد يتربص بها. لك أن ترى ذلك حيثما وليت وجهك، ستلقى عينات من هذه الفظاعات، لمثقفين وانصافهم ممن صار همهم تسويد الصفحات بأي ثمن دون أدنى قيمة مضافة ترفد المتلقي بما يحيي لوعته الفكرية أو يشفي ظمأه المعرفي. فهو يستغبي القارئ غافلا عن أن من جمهور القراء من هو ذو شأن واقتدار، محشدا في مكتوبه، مملا في مقوله، مسرفا في تناصه. وحظ العالم العربي من قراصنة الثقافة غير قليل. وهواية السطو على الأفكار واغتصاب ملفوظات الأغيار لها محترفون متألقون. ويا لهول الأوصاف ـ بعد ذلك ـ ويا لبئس الألقاب[٩].

ولا حديث بعدها عن ذلك الداء الذي تفاقم واستفحل حد الغثيان. في هيامهم الحداثوي المغشوش المؤدلج. حتى قيل ـ بلا منازع ـ: لا حداثة إلا على أنقاض الأخلاق. وقد رأينا كيف تفجر ذلك الاستفحال في أدلوجة "نسا ـ ذكورية" هجينة. اقتادت المرأة مغررا بها إلى ضروب جديدة من الوأد الجاهلي، ما بين وأد ظلامي هو اللغة المنسية لموقف غالي لم يقطع حبله السري مع ذهان التوحش الأبوي، وما بين وأد حداثوي اختزل مسيرة التحرير في لغة التعهير الفرجوية. ما بين إقبار سافر منبعث من حفريات الذكورة الجامحة فوق خط الحقوق العادلة، ممعنة في التفاحل ـ من الفحولة ـ لإقصاء كل فاعلية مشروعة للأنثى. وما بين فسخ ومسخ منبعث من رماد التسليع الشامل للكائن ورموزه، في التفاف ذكوري مقنع يسعى إلى إبادة الرشاقة وذلك المعنى الجميل لتاء التأنيث من لغة عالم صمم سلفا، بأن ليس ثمة من مخرج للأنثى في هذه المسيرة المطلبية الشاقة إلا بأن "تتذكر". فلا حق لأنثى كما هي ريحانة وليس قهرمانة. لقد استفحل أمر هذه الحداثوية المؤدلجة الغارقة في اللجاج

حدا باتت مقززة، بمثابتها خضراء الدمن، تتعالى فوق ترابية الانحطاط العربي في أقصاه الانزياحي، وتتهاوى تحت نباتية الحداثة المغربية الاستعراضية في أقصاها الأدنى الاستتباعي. وهي اليوم بين ترابية ونباتية لا ماهية تسم وجودها، سوى عزفًا فيفالديا على إيقاع الفصول الأربعة. غربانا متطاوسة في هجراتها إلى الشمال. هكذا اختزلت الحداثة عندنا في "الطاسة والقرطاسة" ـ كما نقول نحن المغاربة ـ. وضاع المعنى الجميل لحداثة تحيل على يقظة الضمير وطراوة الإبداع. فهي كدح واستماتة وهمة وحزم. وليس فيما ذكرنا من هذا التراخي والتمسرح الحداثوي إلا أقل ما يقال في عقيدة حداثوية مسخت في المزاج السيء لمثقفين اكتفوا بحداثة الثرثرة، مسخوها كما مسخوا كل شيء جميل تلقفوه دون بصيرة ولا أخلاق عمل وانتهاض. فلا ضمير لمن تنادي!

الخطاب الأخلاقي وخدعة الطلاق بين الديني والأخلاقي

لقد عانى الوسط الديني من ظاهرة تراجع الأخلاق ما عانت منه قطاعات أخرى حتى كاد أن يصبح الدين نفسه في بعض الأوساط ممارسة سطحية بلا روح. وهاهنا يصبح الخطر مضاعفا، لما يستعيض المكلف الشرعي عن مكارم الأخلاق، بالالتزام بالحد الأدنى من الأحكام، التي قصاراها تحقيق معذرية المكلف وليس الارتقاء به إلى مراتب الشكر وإلى حيث رشاقته الإنسانية. فهو يستكفي بما يبرئ ذمته، لا بما يحقق كماله الروحي أو بما يفيض عليه من نعماء تخلقه على النوع تحقيقا لما ينفع الناس. فهي مكارم من الكرم الذي يغمر الأغيار لا مجرد إبراء الذمة الفردية التي هي الأقصى ـ الأدنى في تشرع المكلفين وليس الأقصى ـ الأعلى الذي هو شرعة الصديقين. على أن هذه الخدعة تجعل المجال الديني مهددا بالخطر إذ الأخلاق هي الدين نفسه. فحيثما ساد الفصام بين الواجب التكليفي في أقصاه الأدنى عن الواجب الأخلاقي في أقصاه الأعلى، سادت التحريفية والسطحية، حتى إذا محصوا بالبلاء، قل منهم الديانون. على أن ثمة ذمتين متكاملتين: ذمة فقهية غايتها معذرية المكلف، وذمة أخلاقية غايتها كمال النفس. وتحقق المعذرية وفراغ الذمة الفقهية لا يبرر فراغ

الذمة الأخلاقية. لقد تضخم الفقه الصناعي ليبتلع الأخلاق. وقد وجد بعض ضعاف النفوس في الفقه وتخريجاته رسوما وترسانة من التبريرات والانزياحات، لا أثر فيها لورع أو أثر ما لجهاد أكبر يتدبر النفوس بما يحييها.

فيكون الأشطر من بين طلاب الفقه الأقدر على الالتفاف والتخريج الفقهيين. فإذا كان الفقه يحدد أحكامه في الخمس، فإن أحكام الضمير لا تتجاوز حدين لا ثالث لهما، أن تفعل أو لا تفعل[١٠]. فالندب الفقهي يرقى أحيانا عند المتخلق إلى مرتبة الفرض. هكذا يتعين على المعاهد والمدارس والحوزات العلمية العمل على تخليص الطالب من أمراضه الخلقية ومما ران على قلوبهم من أحقاد، عادة ما يحملونها من منابتهم بحكم التربية الفاسدة. التخليص الذي لا يقف عند التوجيه النظري أو التشديد الرقابي على السلوك، بل يتعداها إلى وصفات العلاج العلمية بتفعيل نظام تربوي متكامل. فلا يخفى على المتتبع للشأن الديني ومؤسساته أن الطالب أحيانا يدخل حرم الدرس الديني بأخلاق سيئة ويخرج كذلك وربما أسوأ، والسبب واضح؛ ألا وهو التراخي في التدبير النفسي والروحي وخلو النظام التربوي من برنامج تخليقي جاد. الأمر الذي يتيح لسيء الأخلاق أن يخفي آفاته ويجعلها في حالة كمون إلى حين، بل وأخطر من ذلك، أن يجد في المحيط ذاته من لا يرى خطورة في ذلك، ويتفضل في تبريرها له. مما يجعل المجتمع والوسط الديني عرضة للخطر[١١].. إن غياب الأخلاق والاكتفاء بحرفية النصوص والحد الأدنى من الامتثال التكليفي المحرر للذمة الفقهية، هو ما يجعل من الفقه أو الشريعة هدفا مطلقا وليس وسيلة لكمالات الإنسان. الفقه يحدد مجالات الإتيان والترك وذلك ما يجعل المكلف في مقام عبودية العبيد الخائفين من الوعيد أو مقام عبودية التجار الطامعين في النعيم. ولكن ثمة ما هو أسمى مقاما، وأرقى غاية: عبادة الأحرار[١٢]. ولا يخفى أن هذه الأصناف الثلاثة بقدر ما هي مقامات في التعبد والتخلق، فهي مداخل ومراقي متكاملة. إن غياب الأخلاق وضمورها في خضم الامتثال الفقهي ـ أي الحد الأدنى من إبراء الذمة ـ والاكتفاء به غاية وليس مدخلا لكمالات النفس في مراقيها المختلفة أو أرضية لإقلاع القلوب، هو آفة المتدين الذاهل عن شرط التخلق في

الدين ـ ولا أقول مع الدين، إذ التخلق من الدين بمثابة الروح من الجسد ـ حيث هاهنا تعينت الحاجة إلى درس العلاقة العضوية بين الدين والأخلاق ومنزلتهما الحلولية في حياة الإنسان.

المسألة الأخلاقية وأزمة التواصل

لئن كان ثمة ما يفرض الحاجة إلى تحيين الاهتمام الأخلاقي، وتكثيف النظر في مسائله، هو ما يشهده اجتماعنا العربي من ضروب الردة إلى أزمنة العصبيات. فكل حزب بما لديهم فرحون، وكل فئة مغلقة على يقينياتها. في عصر يتحرك نحو وحدة الأذواق والأخلاق، فغياب حد أدنى من أخلاقيات الحوار، جعل التواصل في حكم الممتنع بين أبناء الوطن الواحد أو الأمة الواحدة أو الدين الواحد. ولا أدل وأخطر من ذلك العراك والفصام النكد الذي يندى له جبين العقلاء وتنفطر من هوله قلوب الصديقين، بين الفئات والمذاهب والطوائف المسلمة. إذ ارتد النزاع إلى عهود اللجاج المجرد عن أخلاق تلجم ممثليه عن الإسراف والتمادي حتى بات وضعها قاب قوسين أو أدنى من العنف الازلي الإرلندي بين بروتستانيتيه وكاثوليكيه تجاوزت عصبيتها رحمة المسيح(ع) حيث بلغ العنف والعنف المضاد في أفق الخلاف و في حدته المفتعلة بين السنة والشيعة، مبلغهما في بلاد مثل باكستان" أو اللعن والسباب والتكفير كما في بلدان أخرى. في حين تزدان دماثة الفاعلين الطوائفيين أو المذاهبيين، وتثمر تلاقيا سمحا وسلوكا ناضجا وتخليقا تواصليا، يكذب تلك العصبيات وينسخ توترها، تسامح يظهر مشرقا في لبنان والعراق وإيران ـ كمثال فقط ـ على أن الحوار مع المختلف ينبغي ارتكازه على برهان متين وأخلاقيات مؤسسة له. أو كما قال علي بن أبي طالب: "فلا يرفع أحدكم صوته على أحد بغير حجة. واعلموا أن الظفر لمن احتج لا لمن لج"!

على أن الوحدة الإسلامية إن أريد لها الانتهاض على تقويض الاختلاف في الفروع أو ردم الاختلاف في تأويل الأصول، فلن تقوم لها قائمة ألبتة. ما دمنا نرفض التوحد على المشترك الإسلامي والانتهاض على أرضية تخليق الاختلاف. فالوحدة

الإسلامية نفسها كما ترى، مرتهنة بادئ ذي بدئ لهذا المطلب الأخلاقي. ويكفيك شاهدا على هذا التدهور الأخلاقي إصرار قطاع واسع على التصدع في الصفوف وتكريس الشعث والفرقة مهما كلف الثمن. حتى بات هناك من تخصص في فن التشتيت والتفريق، لا يرعوي مهما تقدمت له خطوات على طريق التقريب. وثمة من فضل نفش الريش والتطاوس في اللجاج الطائفي البغيض، مكفرا ومزندقا أهل النهى، كما لو أن تكليفه الشرعي تحدد في توزيع صكوك الكفر والإيمان، حتى أنه لم يعد من سبيل لإقناع هذا الرهط من المفرقة الجدد بعد أن قضوا مسبقا أن كل ما يصدر عنك هو محض تقية وتبييت، فأين يا ترى المفر، إن كانوا قد ركزوا بين السلة والذلة! حتى بات من هذه الشعبة المسرفة من لا يرضيه منك قول أو وجود، إلا أن تستأصل استئصالا وتندثر من لوح الكينونة اندثارا، بعد أن لم تر في هذه "الشين" سوى شينا وشنارا[١٣]. ولن تحفظ لك مأثرة ولا فضلا مهما فعلت. ولعمري لو اجترحت لهم المعجزات، لكذبوك وسفهوا أحلامك. ومع ذلك لا مندوحة لمتخلق إلا أن يصفح ويحسن صابرا وفي العين قذى، وليس له إلا أن ينحو منحى أمير المؤمنين قائلا وفي الحلق شجى: "لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، وكان الظلم فيها علي خاصة".

ولقد رأينا من هذه الشعبة ما تنفطر له القلوب وتفور منه الدماء. وقد أصابنا من هول إسرافها ما لا طاقة لنا به لولا يقيننا بأنه يجري بعين الله، فإن قلت: آلا ترعووا من هذا التفتين والتجديف، تجاسر عليك من لا هو في العير ولا في النفير، مسفها أحلامك. حتى يصبح حاميها حراميها. وإن سلمت وقلت تواضعا ومحبة: إنك "غلبان" خفضا لجناح الذل من الرحمة، داخل هذا الموج الذي لا قرار للمرء فيه إلا أن يكون حلس جوانيته، لا ضرع يحلب ولا ظهر يركب، رأى فيها المناوئ الطائفي خوفا وتراجعا. على أن الخوف عز عليه أن يسكن أفئدة سكنتها شهادة أبي الأحرار، ولهج لسانها بهيهات منا الذلة. ولكن كل هذا ليس مرده إلى خلاف في الفروع أو اجتهاد في الكلام. بل هو تدهور في القيم المهذبة للحوار والضامنة لحرية القول. لقد رأينا ما تشيب من هوله الولدان، لما يستغل منظرو التشتيت الطائفي من غير المتخلقين

سكوت الهاربين فرقا من هول الفتن التي هي "أشد من القتل". فينبري لك من يختزل التشيع في التمتع كما لو كان التمتع بالنكاح عقيدة لهذه المدرسة وليس من جزئيات الفروع التي لها فقه يعالجها. أو ينبري لك "فصعول" طائفي ينعت "الصدوق" بالكذوب ثم تملي له الغرارة الادعاء بأنه يملك استئصال شأفة هذه المدرسة من خلال أصولها، كما لو أن محض إطلالة فضولية أو "حشرية" في مدوناتها الأخبارية المعتبرة لا قطعية الصدور كافيا لفهم ما انعقدت عليه أصولها وفروعها. بل ثمة من لا يزال على معزوفته شديدة النشاز لا يرعوي عن اتهامك بانفرادك بقرآن لا عهد للأمة به، وما إليها من صور اللجاج والسفاهة والادعاء، لا أجد له أبلغ قيل مما ذكره عميد الأدب العربي (طه حسين): "ما أكثر ما شنع خصوم الشيعة على الشيعة"[١٤]. ففاسد الضمير لا يرى في سكوتك التفافا على الفتن ما ظهر منها وما بطن. ولا في صبرك، جلدا ولجما لحصانك الجموح كي لا يزيغ عن السكة مثيرا نقع اللجاج. وإن كان ذلك فيه ظلم عليك خاصة أو رفض لمعروض قد يغري السفهاء، من شأنه أن يجعلك على رؤوس عصبة قائدا للفتن وزعيما اختزلت مهمته في نبش رماد المواجع ورميم الفواجع.

ولا مخرج فيما نرى لهذه الفرقة إلا ببعث أخلاقي زاحف على طريق الاختلاف والتعايش السعيد. فلئن كان ثمة من أمر يتعين إضافته إلى مباحث علم الكلام الجديد، فهو أخلاقيات التواصل، بل وما المانع أن ننهض بعلم جديد، هو "علم كلام" الاختلاف السعيد!

الأخلاق والدين: أية علاقة؟

يتحدث الباحثون العرب، المشتغلون على قضايا الفكر الأخلاقي النظري، بأن ثمة قلة اهتمام، إن قديما أو حديثا، بالتحليل أو النقد أو النظر الأخلاقي ومنظومة القيم العربية ـ الإسلامية. ربما لم يكن لهذا الاختصاص، من اهتمام المشتغلين على الفكر العربي والإسلامي، وفلاسفته، اهتماما أزود مما حظيت به باقي الصنعات والعلوم، نظير الفقه وأصوله واللغة وفقهها. حتى ليبدو للناظر في تراثنا الفكري

والفلسفي، بأننا أسرى لمفارقة تاريخية كبرى، نحن الأمة الناهضة على تمام مكارم الأخلاق، لم نمنح الأخلاق من اشتغالاتنا ما منحناه غيرها إلا لماما أو اجتزاءا. وقد ظل النظر إلى الأخلاق ـ كعلم ـ قاب قوسين أو أدنى من أن يصبح نافلة، بل ومهجورا في أروقة الدرس الشرعي نفسه الأمر الذي ينذر بأزمة خطيرة تمس الأسس. لاسيما بعد أن أصبح الفكر العربي والإسلامي يتجرد بدل أن يتخلق.

وبعد أن تحول الفقه نفسه إلى محض رسوم بحكم الاختصاص. إلا أن الواقع ليس بهذه الصورة التي يعتقد الدارسون للفكر الأخلاقي العربي ـ الإسلامي، لأن الأخلاق في هذا المجال لم تنتظم كصنعات أو مشروع صنعات كما بدا من أعمال ابن مسكويه إلا كرد فعل لما آل إليه وضع المعرفة والعلوم العربية والإسلامية التي غذت خاضعة للنظم، بعد أن كانت خاضعة لسجية المشافهة، وما قد يترتب على ذلك من اجتزاء واختصار وتجريد في الخطاب. كما أصبحت متخصصة بعد أن كانت متاخمة لبعضها البعض، بل ومداخلة لبعضها البعض، ما جعل الأخلاق لا تظهر كعلم مستقل إلا في الفترات الأخيرة، وتحديدا بعد استفحال النظم وتجرد الفقه وتدابر العلوم. كان القرآن الكريم ولا يزال كتاب معرفة وأحكام وأخلاق بلا تخوم. حتى أن القارئ فيه الناظر في آياته، يتعذر عليه تجريد أحكامه عن أخلاقه، فالمعرفة فيه تداخل أحكامه. وكلاهما يشكل مداخل أخلاقية. لم يغفل المسلمون الأوائل موضوع الأخلاق، ولم يطرقوه على النحو الذي طرقه اليونان. فالأخلاق لم تكن عندهم محض صنعة متخصصة بل كانت ـ لا أقول داخلة في صلب المعارف والأحكام الدينية فحسب ـ بل كانت هي الدين نفسه وغايته. إن بداية الحديث عن الأخلاق كصنعة ـ مع أن ثمة مبررات تاريخية تفسر هذا الجنوح إلى تصنيع الأخلاق ـ هو بداية الكارثة الأخلاقية التي جعلت من الدين نفسه، صنائع متشظية، يمكن الاستغناء عن بعضها البعض. فيكون الفقيه فقيها لا علم له بالأخلاق أو الأخلاقي أخلاقي لا علم له بالأحكام. لقد كانت لحظة تاريخية حاكية عن بدأ الانحطاط الأخلاقي في المجال العربي ـ الإسلامي ـ حيث بداية استقلال الأخلاق وتصنيعها ـ وليس تطورا معرفيا أو اكتشافا. حيث خاصية الأخلاق الإسلامية أن تكون غاية

الصنائع طرا، لا صنعة متفردة أو مستقلة. وأن تكون ثاوية في صلب الصنائع لا مفارقة. ولعل هذا هو ما كان جدير بنا اعتباره مائزا لبنية القيم العربية الإسلامية، باعتبارها بنية محايثة لا مفارقة، أو لنقل هي بنية البنى وليست بنية مستقلة!

إن الإصرار على الكشف عن بنية البنى أو قيمة القيم في نظامنا الأخلاقي، من شأنه أن يجعل من الأخلاق شأنا خاصا أو محليا. فهل هذا يا ترى تقويض لوحدة الأخلاق واستبعاد لعالميتها الحتمية؟

لم يكن صاحب "الحكمة الخالدة" فيلسوف الأخلاق الإسلامي ابن مسكوية، محاكيا لطريقة سادت في عصره أو وسمت شلته من أهل المقابسات، أو بدافع غاية ما للترويج لأخلاقيات الملك الكسروية أو أخلاقيات السعادة اليونانية إلى جانب أخلاق المروءة العربية، بل كل ما هنالك أن الأخلاق لدى هؤلاء المتقدمين لم ينظر إليها على أنها منتج لنظام من القيم آخر. بل إن هذه النظرة ذاتها للأخلاق بوصفها فرادات بنيوية، هو مما هدف الإسلام إلى تقويضه، لكونها مانعة لانسياب الأخلاق. هذه الأخيرة بوصفها قيما كونية، وإن خضعت لشيء من التحول والتهذيب نزولا عند ضرورات التشخص والتبيؤ، كي يزدان بها المجال، وحيلة من حيل النشوء والتكيف مع المجال. فالإسلام نفسه نظر إلى ما سبق من أخلاق العرب وما كان يرد عليهم من أخلاق الفرس والروم الذين انتشرت قيمهم في المجال الذي استحكمت فيه هيمنتهم، فكانت تنقل رواية فيستحسن منها الأسنى ويرد منها الأنكر طبعا وعرفا. حتى بلغ الأمر بصاحب الدعوة أن قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". أو قوله بعد أسر ابنة حاتم الطائي: "دعوها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق".

ليس ثمة أخلاق مختلفة، بل ثمة أخلاق متفاوتة متلونة بتضاريس المجال، محكومة بثقافاته ورموزه... فيما هي واحدة في جوهرها، متكثرة بتبيؤاتها. حتى أنك داخل المجال الواحد والثقافة الواحدة، قد تجد مقامات في الأخلاق تتفاوت من شخص لآخر ومن فئة لأخرى ومن طبقة لطبقة. وهذا ما جعل ابن مسكوية يستعرض آداب الشعوب والأمم على اختلاف طبائعها الثقافية ونوباتها الحضارية، في عرض حاكي عن ضرب من حوار الثقافات مبكر، جاعلا من الأخلاق محورا للتلاقح

والتشريك، ناظرا إليها نظرة وحدة وكثرة في آن واحد، واحدة في جوهرها اللطيف، متعددة في خبرات الأمم التي نشأت وتفاعلت داخلها.كي تصبح أخلاق اليونان والفرس والعرب، واحدة من حيث هي طلب كمالات النفس بالتدبير، وتلك غاية الدين نفسه. ولئن رأى فولتير أن الأخلاق واحدة كالهندسة، فإن ذلك صحيح إن كان يراد به كونيتها، لكن ثمة ما يعنيه فولتير بهذه المقولة، التي جاءت اعتراضا على من أنكر على غير أهل الدين أخلاقهم. ولئن حاول فولتير الفصل بين الدين والأخلاق كي يجعل من هذه الأخيرة حالة مستقلة تقوم بالدين أو بغيره، فذلك ما يستدعي وقفة أخرى.

إن الأخلاق واحدة كالهندسة، هذا حقا ما لا يختلف عليه اثنان. لكنها قاعدة تصح فقط وفقط، إذا اعتبرنا الهندسة نفسها واحدة، وقد أوضحنا في غير مكان، أن فولتير الذي لم يدرك ليوباتشوفسكي أو رينان، ظل على عقيدته الهندسية الأقليدية، وإلا لكان أدرك بأن ثمة تعددا هندسيا بعدد المجالات الهندسية. ولكان أدرك أيضا بأن الهندسات اللا أقليدية ليست تكاثرا في جوهر الهندسة بل تكوثرا في المجال الهندسي. وهكذا تثبت الوحدة في الكثرة، ليكون أمر الأخلاق سيان، واحدة في تكوثرها، ذلك التكوثر الحاكي عن مجالات تحققها أو مقامات تهذيبها أو حيثيات تشخصها. ليست إذن الأخلاق بنى قيمية متدابرة أو مغلقة. ولا هي واحدة بلا مكنة التعدد في تجلياتها الخارجية. بل هي هذه القيم الثابتة في حراكها ترسم تنوعا في مراتب تحققها. فيكون المتخلق بلا دين، له نحو منه بقدر تمكن هذه الأخيرة منه. والمتدين بلا أخلاق، متخلق بقدر تمكن هذا الأخير منه. فلا دين حقيقة لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق حقيقية لمن لا دين له. ومع ذلك، فبقدر الدين تحضر الأخلاق وبقدر الأخلاق يحضر الدين ـ إذ الدين المعاملة ـ فهل كان كانط في ذروة استقالته بالقانون الأخلاقي إلا متدينا بالقياس والاستبدال كما أظهر ذلك ناقده "شوبنهاور"؟!

الهوامش:

١- الشاهد على ذلك، اللا أبالية التي استقبلت بها "ألبرايت" سؤال أحد الصحفيين حول الضحايا الأطفال جراء الحصار الغاشم المفروض على المجتمع العراقي. ذكرت حينها بأن مقدار ستمائة ألف طفل ضحايا هذا الحصار تستحقه الأهداف التي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية لتحقيقها في العراق. قد يبدو هذا منطقا واضحا لمصاصي الدماء، لكن "ألبرايت" تتحدث بلغة سياسية مهما بدت قاسية، فهي لها ما يبررها في العقل السياسي الحديث، بما أن ذلك لا يعدو كونه حدا أقصى للبراغماتية الأمريكية، والتي لها دعاة وأنصار مخلصون بين ظهرانينا.

٢- تمتاز المرحلة المرآوية ـ Stade de miroir ـ عند جاك لاكان، بأنها لحظة مفصلية على صعيد تشكل الوعي بالذات. وهو وعي صادم ومغشوش في آن واحد. فالأنا لا تظهر كما هي، بل تظهر للذات من خلال الآخر. هذا الوعي بالأنا الصادم والآتي من الخارج، يجعل الأنا في مقام المتخيل لا الأنا الماهوي.

٣- أصبحت اللاحقة "Métrie" في حقل الإنسانيات حقيقة تتسم مع النزوع الوضعاني القاضي باستبعاد ما هو إنساني من دائرة العلم واختصاصه. بل صار البحث عما يعوض ذلك من اختصاصات علموية تستبعد كل ما هو روحي أو إنساني أو فلسفي من الصنعة العلمية. كالدين الوضعي ـ أوجست كونت ـ أو الفلسفة العلمية ـ هانز رايشنباخ ـ فالإنسان، موضوع الدرس ككل الموضوعات لا يمتاز عليها بشيء، بل لعله يكون أدناها في حالات كثيرة. على الأقل ثمة ما هو سابق منها للكائن وما سيظل بعده. فال"Métrie" هذه، هي محاولة لوضعنة هذه العلوم التي ظل موضوعها هو الإنسان، كالأنتربولوجيا وعلم الاجتماع والاقتصاد... أصبح الحديث عن بعض الشعب العلمية في علم الاجتماع، طبيعيا، نظير Sociométrie و économétrie والواقع أن الرؤية الفلسفية الأنطلوجية هي نفسها قد ارتدت إلى هذا المدلول الوضعاني الغالي. لقد بات يلوح في الأفق، أن الكائن الحر أو الفاعل الذي ظل فارس الفلسفات الوجودية والتيارات الإرادوية، قد أشرف على الانقراض. فالعولمة ومسارات التسليع والوضعنة، سوف تجرف هذه الأنطلوجيا ذاتها لصالح ضرب من "الأنطو ـ ميترية" (Onto-métrie). فحينما يصبح الإنسان نفسه موضوعا للبحث والتحليل فإن أل "Métrie" لن تصبح شرطا لفهم كائن "أنطو ـ ميتري" فحسب، بل هي شرط الإنسان الذي سوف يتولى تحليل هذا الكائن، بوصفه كائنا مختلفا ـ وهو شرط تحقق العلم الموضوعي ـ وإلا تحول إلى ضرب من الاستبطان كما في التحليل النفسي أو العلم الحضوري

كما يقول الفلاسفة القدامى. فالباحث في الإنسان عليه أن يخوض معركة شرسة ضد "أناه" حتى تتخلص من تشويش استبطاناتها، وتستلب نهائيا في فعل آلي. فالتأنيس عدو العلم أو فلنقل، قتل الإنسان ـ الذاتي ـ شرط تحقق العلم بالإنسان ـ الموضوعي ـ. هذا الفصام الرهيب الذي يضع الانتربولوجيا وغيرها من علوم الإنسان الموضعنة في مقام الشاهد على استفحال التراجيديا الإنسانية. فلا غرابة إن أصبح علم الإنسان ضد الإنسان.

٤- تشرشل مثال فقط عن النزق السياسي للمسؤولين السياسيين في الدول العظمى. وهو ما شهد على بلاء وجودنا السياسي في الأزمنة الحديثة. مغامرات تشيرشل تصلح اليوم كتراث مغذي لسياسة توني بلير العمياء. خصوصا بعد أن رأينا كيف داس على موقف الشعب البريطاني من هذه الحرب القذرة. والأمر ذاته يظهر جليا في تعاقب السياسات الأمريكية لزعماء مسكونين بذهان الغزو والسيطرة. فضحايا السياسة الأمريكية ـ والحرب الأمريكية ـ من الشعوب يفوق كل ضحايا السياسات الأخرى وإن طغت واستبدت. بيد أن ذلك كله يتم برسم التجريب، التدمير النووي لهيروشيما وناكازاكي، مغامرة أمريكية، حرب فيتنام مغامرة أمريكية، الحرب على العراق، مغامرة أمريكية ... فالعالم هو مرتهن لهذه السياسة المغامرة، إنه تحت رخمة المغامرة ـ أو لنقل المقامرة ـ الأمريكية!

٥- قد يكون ثمة مؤمنون حقيقيون بهذا الشعار ـ حقوق الإنسان ـ منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بل هي القناعة نفسها التي تمتد حتى الماغناكارتا. لكن ما يجعل هذا الشعار جزءا وظيفيا لهذه التراجيديا الإنسانية، كونه جاء لإحكام الطوق حول النازية في أوربا التي اكتوت بنارها. بدت حينها وكأنها المسوغ القانوني لمطاردة النازيين عبر العالم. لقد صدر الإعلان في بداية الأربعينات من القرن المنصرم، حيث لا يزال الجزء الأعظم من العالم الثالث تحت سطوة الاستعمار، وهو أبشع ظاهرة مناقضة لحقوق الإنسان. واليوم نرى التاريخ وكأنه يعيد نفسه. فالدولة العظمى التي رفضت حتى بأن تبعث بمحققها إلى جنين الذبيحة، والتي سلمت للعراق من أسلحة الدمار ليقتل بها شعبه ويروع بها جيرانه، هاهي اليوم تتحدث عن أن أساطيلها العملاقة في خدمة الديموقراطية وحقوق الإنسان في العراق. فحقوق الإنسان العراقي لا تتحقق إلا بقتل العراقي، وبقوة "أم القنابل" واليورانيوم المنضب،وتحرير العراق لا يتحقق الا باستعمار العراق.

٦- لا أحد يستطيع التنبؤ، متى يتضخم الخطاب الأخلاقي "السياسوي" ومتى ينقرض نهائيا. ولكن يظل على كل حال ثمة معيار واضح لمشاريع جهنمية يخفيها أي التفاف أخلاقوي لسياسيين ما فتئوا يتنكرون لأبسط معاييرها. حتى بات معروفا أنه حيثما رأيت سياسيا يتحدث عن

الاخلاق حتى تدرك أن كارثة ما ستحصل. فاللجوء إلى السلاح الأخلاقي هو سياسة. وربما بدأنا نشاهد أن الذين دعوا إلى تجريد السياسة عن الأخلاق أصبحوا اليوم يكتوون بنارها.

٧- يظل ليون فالراس إلى جانب وليام ستانلي جيفون، أحد فرسان المدرسة "الحدية" الذين تركوا بصمات غائرة في تاريخ الاقتصاد السياسي، كانت محاولة فالراس التفافا على طوباوية برودون عن طريق تحييد العملية الإنتاجية من تأثير النزعة الإنسانوية، بوصفها عملية علمية رياضية صرفة. وستظل العدالة الاجتماعية موضوعا إنسانيا عاطفيا. ثمة إذن شرخ كانطي واضح في هذه الالتفافة الفالراسية في محاولتها التوفيق بين لغة الترييض العلمي للعملية الإنتاجية والتأنيس المثالي للعدالة الاجتماعية. وقد قدر لهذه التوليفة أن تتحرر من طوباوية برودون المبسطة، لتقع في مأزق طوباوية أكثر تعقيدا، فاقت حدود الطوبى، لتسقط فيما وصفة بورديو ب"الأسطورة الفالراسية"!

٨- قد يبدو الأمر عجبا، أن يرى الخبراء، السودان كافية وحدها، لتأمين غذاء العالم العربي، لكن ربما بدا أكثر عجبا أن يرى بعض الخبراء من العالم الإسلامي، بأن أندونيسيا تستطيع بمفردها تأمين غذاء العالم بأسره. هذه الحقيقة إن هي تحققت، فهي شاهد على فضيحة المنطق الملتوسي!

٩- لعل واحدة فقط من تلك العوائد السلبية الدخيلة على البحث العلمي، ذلك التعالي الذي يمارسه الباحثون فيما بينهم. حتى أنك تجد داخل حقل الاختصاص الواحد في الجامعة والمعاهد نفسها، من يبعز عليه الإحالة على زميل له، وإن كان يفيد من علمه ما لا مندوحة لنكرانه. فلا هو مستغن عن الإفادة من نصوصه ولا هو أمين إلى درجة الإحالة عليه. حتى كاد يصبح من الإعجاز العلمي أن تجد مثلا إحالات للعروي على الجابري أو العكس، أو لعله من آخر الممتنعات أن تتصور إحالة لطه عبد الرحمان عليهما وهو الذي ورد بعدهما وأفاد منهما أيما إفادة، لا يجدي في ذلك إخفاؤها بتشقيقات منطقية متكلفة ولا بمراوغات حجاجية مسرفة. ولا أحد منهم يلاحظ في أعماله ما تراكم عند الآخر. وهي بالفعل ظاهرة غريبة من نوعها!

١٠- إذا كانت الأحكام واجبا ومستحبا ومباحا وحراما ومكروها، فإن الحكم الخلقي لا يكون كذلك إذ اختزلت الأحكام لديه إلى واجب وحرام، وهي تعبير عما يسميه فلاسفة الأخلاق، بأخلاق الواجب أو القانون الأخلاقي. وعجبا، إذ تصادف آحاد هؤلاء ممن لا يجد حرجا في عدم إفشاء السلام بحجة أنه ليس واجبا، وإنما الواجب هو الرد. ولعل الوقوع في هذا الضيق نتيجة لغياب الحس الأخلاقي بوصف الأحكام هي مداخل أخلاقية وليست غايات في ذاتها. فقد يكون من وجهة نظر الأحكام، أن الناس مسلطون على أموالهم. وإن وضع اليد على ما في حوزة أخيك لا يجوز قطعا. لكن الأخبار دالة على أن الرجل لا يكون أخا صديقا لك حتى يضع يده في جيبك

فلا تجد في قلبك شيئا. وإذا تحدد ذلك فقهيا في "الفحوى" فهو أخلاقيا يرقى إلى منزلة معيار الاخوة. ولك بعدها أن تميز بين حدود الأحكام الفقية وحدود الأخلاق.

١١- الوسط الذي لا يمكن أن تلجم فيه السائبة، لا يمكن اعتباره وسطا أخلاقيا نموذجيا، والحال، أن بعضا من فاقدي الأخلاق أو الوصوليين ممن تمرس على إخفاء مكره، يجعل المرء يطرح تساءلا على الوسط الديني نفسه الذي يمكن لهم. ذلك لأن الأخلاق لا تمنح صاحبها طيبة فقط، بل ملكة وبصيرة تمكنه من كشف النفاق، ومعايير يقيس بها الخلق. أليس القرآن نفسه يؤكد: "ولتعرفنهم في لحن القول".. الخ... أو قوله تعالى: "إن في ذلك لآية للمتوسمين" وهذا ما سنجتهد في بيانه وتحقيقه في فرصة قادمة إن شاء الله، حيث سنستخلص من التاريخ ومن وحي التجربة وبالاستئناس ببصائر الوحي، ما سنفضح به ظاهرة طالت حتى مللناها، حتى لا تظن شعبة النفاق حيثما كانت أن حصون خداعها مانعتها من الله.

١٢- هذا مستوحى من قولة لأمير المؤمنين: "وقوم عبدوا الله خوفا من ناره فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوه طمعا في جنته فتلك عبادة التجار. وقم وجدوه أهلا للعبادة فعبدوه، فتلك عبادة الأحرار". على أننا لا نفهم من ذلك قدحا في من عبد خوفا أو طمعا، بل مفاد القول، ان للعبادة مداخل ومراتب، وفي كل خير.

١٣- ذكر الجاحظ: "أخبرني رجل من رؤساء التجار قال: كان معنا في السفينة شيخ شرس الأخلاق، طويل الإطراق وكان إذا ذكر له"الشيعة" غضب وأربد وجهه وروى من حاجبيه، فقلت له يوما" يرحمك الله، ما الذي تكرهه من الشيعة، فإني رأيتك إذا ذكروا غضبت وقبضت؟ قال: ما أكره منهم إلى هذه الشين في أول اسمهم، فإني لم أجدها قط إلا في كل شر وشؤم وشيطان وشعب وشقاء وشنار و... قال الجاحظ: فما ثبت لشيعي بعدها قائمة" أقول، هذه الحادثة التي ذكرها صاحب العقد الفريد، ابن عبد ربه، تدل على أن قائلها كما وصفه الجاحظ نفسه "شرس الأخلاق" وأمثال هؤلاء الذين يحملون عقدة مرضية اسمها "الشيعة" موجودون بين ظهرانينا، لا أخلاق تمنعهم من التجديف.

١٤- إن عدد ما جاء في صحيح البخاري وغيره من الصحاح من الأخبار الدالة على القول بالنقيصة (القرآن المنقوص) تفوق كل اعتبار مع أن الصحيح هو أكثر من كونه معتبرا،بل صحيحا قطعي الصدورعند القوم. وإن كان الكليني قد أورد بعضا من تلك الأخبار الدالة على وجود قرائين بالمعنى الذي يفيده قرآن علي، أو فاطمة وهو نظير قولنا مصحف ابن مسعود أو مصحف ابن عباس، مصاحف شملت شروحا واستكمالات تأويلية، لا يعني بالضرورة القول بالتحريف. هذا فضلا عن إيراده لها في باب الشاذ والناذر. ومع ذلك، فالإنصاف يدفع المتخلق للقول، بأن

وجود أخبار كذلك في صحيح البخاري وغيره، لا يعني ذلك أن عقيدته كذلك أو إجماع عقيدة أهل السنة كذلك، ولا أحد يملك أن يتهمهم بما لم يجمعوا عليه أو ثبت عندهم بالدليل. فإن كان علم الكلام لم يسعنا، فلتسعنا الأخلاق بما رحبت.

المحتويات

المقدمة..٥

القسم الأول

التبني الحضاري والتجديد الجذري

مدخل القسم الأول: نحو مشروع رؤية جديدة للفكر الاسلامي المعاصر............١٣
الفكر الاسلامي المعاصر ومأزق المثاقفة..١٥
جاهلية القرن العشرين...١٨
الدعوة المغشوشة الى احياء فكر مالك بن نبي..٢٥
الفكر الاسلامي وسؤال الحداثة..٢٧
ماالبديل؟...٢٩
أولاً: التبني الحضاري...٣٧
ثانياً: التجديد الجذري...٣٩
هل اطروحتنا اصلاحية أم ثورية؟..٤٠
الثابت والمتحول...٤١
هل اطروحتنا تتنكر للمشاريع الفكرية الموجودة؟...٤٥
الموقف من الفكر الاسلامي المعاصر...٥٢
تطبيقات القسم الأول...٥٩
الحداثة والسؤال الديني...٥٩
اطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري كمشروع حل....................................٦٤
١ـ تحرير العقل..٦٥
٢ـ تحرير محل النزاع...٦٧
المفهوم واشكالية المنهج...٦٨
الحداثة والسؤال الديني، مثالا..٧٢
تحرير محل النزاع...٧٢

الدين ...الحداثة أي علاقة؟.. ٧٣
الشريعة ليست متعالية.. ٨١
أي معنى للشريعة في ضوء التبني الحضاري والتجديد الجذري.......... ٨١
الأحكام متحولة لاثابتة.. ٨٢
عود على بدء.. ٨٦
تصالح الامكان الاسلامي مع الامكان الحداثي.......................... ٩٠
سؤال ال.. نحن والتراث.. ١٣٤
القسم الأول: في نقد: نقد العقل العربي.. ١٣٤
القسم الثاني: في نقد المجال التداولي عند طه عبد الرحمن.................. ١٤٩
تهريب الحداثة والسؤال المغشوش.. ١٧١
مع علي حرب في منطقه التحويلي.. ١٧١
ماذا وراء فضيحة المنطقيين؟.. ١٧٤
الالتفاف على المنطق الصوري.. ١٩١
في عدم جدوى الاستدلال على برهانية القياس.......................... ١٩٥
في نقد لامعقولية الاستقراء.. ١٩٥
وهم الاستقالة والتعسكر المضاد.. ٢٠٣
أوهام المثقفين وهشاشة الشعائر التقدمية.. ٢٠٤
الاسلام والسياسة.. ٢١٠
نموذج أول.. ٢١٠
فصل المقال فيما بين الدولة والدعوة من اتصال وانفصال.............. ٢١٠
التلازم بين الحدثين: الدولة والدعوة.. ٢١١
بالتلازم بين صاحب الدعوة وصاحب الدولة.. ٢١٦
الأول: الدليل التصوري.. ٢١٧
الثاني: الدليل التاريخي.. ٢١٨
نموذج ثاني.. ٢٢٠

الاسلام والعلمانية.. ٢٢٠
هل الحوار مستحيل؟.. ٢٢٠
نموذج ثالث.. ٢٣٦
الامة والدولة في فكر الشيخ محمد شمس الدين.. ٢٣٦
جدلية الامة والدولة.. ٢٣٧
التنزيل الواقعي وضرورة التطبيق.. ٢٤١
الحكم ضرورة لحفظ النظام.. ٢٤٢
في القداسة والمقدس.. ٢٤٤
في ماهية الحكومة الاسلامية.. ٢٤٥
الشورى والديمقراطية.. ٢٤٧
الامة والدولة.. ٢٥٠

القسم الثاني

التأويل، آلية التبني الحضاري والتجديد الجذري

مدخل القسم الثاني: ازمة نص ام ازمة تأويل.. ٢٧٧
تطبيقات القسم الثاني.. ٣٣٥
سؤال التنوير.. ٣٣٦
علي شريعتي او المثقف القديس.. ٣٣٦
نظرات في السؤال التنويري.. ٣٣٦
الدين في المنظور الشريعاتي.. ٣٤٠
آفاق علي شريعتي.. ٣٤٥
شريعتي ومعيار المسؤولية.. ٣٥١
تأنيث الانثى.. ٣٥٨
الدعارة كصناعة ذكورية.. ٣٦٦
في الخطاب النسائي المعاصر.. ٣٦٧
الفكر السياسي الاسلامي بين تأويل السلطة وسلطة التأويل.. ٣٧١

مدخل: رؤية في المنهج ٣٧١
النظام السياسي في الاسلام التاريخي ٣٨٠
الدولة الاسلامية الواقعية ٣٩٦
حوار حضارات ام حوار ثقافات؟ ٤٠٥
الالتباس المفهومي وتاريخانية المواضعة ٤٠٦
الحضارة من منظور الاسلام ٤١٧
الحضارة من منظور قرآني تأويلي ٤١٨
ابن خلدون وفلسفة الحضارة ٤٢٤
نسبية الثقافات ٤٣١
الأنا المهمش والآخر الحضاري ٤٣١
فالنتيجة ٤٣٢

القسم الثالث

غاية المشروع ـ سؤال الأخلاق

القول الأخلاقي ومصائر الفعل السياسي ٤٤٢
الأخلاق والحرب ٤٤٦
القول الأخلاقي وتراجع ضمير المعاش ٤٤٧
القول الأخلاقي والاعلام ٤٥٢
الخطاب الأخلاقي ونهاية المثقف ٤٥٣
الخطاب الأخلاقي وخدعة الطلاق بين الديني والاخلاقي ٤٥٦
المسألة الأخلاقية وازمة التواصل ٤٥٨
الأخلاق والدين ٤٦٠